

داستان فکر ایرانی

جلدهای ۴ تا ۶

از آغاز سلسله‌ی صفاریان
تا آغاز صفویه

حسین شیخ رضایی
حسین بکایی
محسن هجری



دوران طلایی

از آغاز سلسله ی صفاریان تا تشکیل امپراتوری سلجوقی

کتاب چهارم

از مجموعه ی

داستان فکر ایرانی

حسین شیخ رضایی



عنوان و پدیدآور:	داستان فکر ایرانی / محمدهادی محمدی... [و دیگران].
مشخصات نشر:	تهران: افق، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری:	۹ ج. در سه مجلد: مصور.
شابک:	ISBN 964 - 369 - 371 - 6
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	نویسندگان محمدهادی محمدی، شکوه حاجی نصرالله، علی‌اصغر سیدآبادی، حسین شیخ‌رضایی، حسین بکایی، محسن هجری و حمیدرضا شاه‌آبادی.
یادداشت:	این کتاب قبلاً در سری "داستان فکر ایرانی" به صورت جلدهای مستقل منتشر شده است.
یادداشت:	نمایه.
موضوع:	ایران ـ تاریخ.
شناسه افزوده:	محمدی، محمد، ۱۳۴۰ -
رده‌بندی کنگره:	DSR ۱۰۹ / ۲ د
رده‌بندی دیویی:	۹۵۵
شماره کتابخانه ملی:	۴۷۶۷۰ - ۸۶ م



نشر افق

داستان فکر ایرانی

جلدهای ۴ تا ۶

از آغاز سلسله‌ی صفاریان تا آغاز صفویه

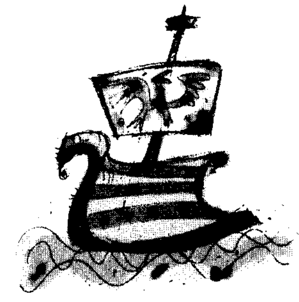
حسین شیخ رضایی، حسین بکایی، محسن هجری

دبیر مجموعه: علی‌اصغر سیدآبادی

ویراستار: شهرام رجب‌زاده، مژگان کلهر

تصویرگر: فرزانه تاجیک، مهدی صادقی

صفحه‌آرا: حمیدرضا منتظری





شابک: ۶ - ۳۷۱ - ۳۶۹ - ۹۶۴

چاپ اول: ۱۳۸۶

لیتوگرافی: سیب

چاپ: طیف‌نگار، تهران

تعداد: ۱۵۰۰ نسخه

تهران، ص. پ. ۱۱۳۵ - ۱۳۱۴۵، تلفن: ۶۶۴۱۳۳۶۷

www.ofoqco.com ♦ E-mail:info@ofoqco.com





پیش‌گفتار

مجموعه‌ی «داستان فکر ایرانی»، سفری است به گذشته، به گذشته‌ی پر راز و رمز سرزمین کهن ایران. سفری است به گذشته، اما نه برای فرو ماندن در آن، بلکه برای دیدن و چیدن و برگشتن به امروز.

می‌گویند تاریخ، پاسخ و پرسش ماست از گذشته! در این مجموعه نیز ما با پرسش‌هایی به گذشته سفر کرده‌ایم و با پاسخ‌هایی برگشته‌ایم! یقین داریم اگر پرسش‌های دیگری داشتیم، پاسخ‌هایمان نیز متفاوت بود و یا حتی اگر مسافرانمان کسان دیگری بودند، باز هم پاسخ‌های دیگری را سوغات می‌آوردند.

ما به گذشته رفته‌ایم و از گلستان فکر ایرانی، گل‌هایی چیده‌ایم و برای خوانندگانمان هدیه آورده‌ایم، گل‌هایی از تجربه‌ها، خیال‌ها و تلاش‌های نیاکانمان.

خواسته‌ایم تصویری از زندگی فکری آنان بدهیم، تصویری از نگاه آنان به آسمان و زمین، تصویری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری‌شان.



بسیاری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری امروز این سرزمین، ریشه در دیروز دارد. در گذشته، آدم‌های بسیاری جان خود را بر سر اختلاف‌های فکری از دست داده‌اند. بعضی‌ها به علت این اختلاف‌ها حکم به قتل و مرگ دیگران داده‌اند، بسیاری شمشیر کشیده‌اند و بسیاری زندگی، آرامش و حتی جان خود را از کف داده‌اند، اما هنوز این اختلاف‌ها به قوت خود باقی است و باقی خواهد ماند.

شاید نخستین و فوری‌ترین سوغات این سفر از گذشته، توجه به همین نکته باشد که خداوند ما را با اختلاف‌هایمان آفریده است. او نخواسته است که ما با یک عینک یا از یک پنجره به دنیا و حتی خود خداوند نگاه کنیم. این سوغات، تجربه‌ی گرانبهایی است که این مجموعه امیدوار است آن را به ارمغان آورده باشد.

داستان فکر این سرزمین، داستانی است که در زمان‌های مختلف شباهت‌هایی به هم دارد و ماجراهایش تکرار می‌شود.

یکی از ماجراهای بسیار تکراری، کشیده شدن پای شمشیر به میان بحث‌های فکری است. اگر تنها دستاورد این سفر، روشن شدن همین یک نکته باشد، ما رنج و مرارتی را که برای این سفر کشیده‌ایم، از یاد می‌بریم و امیدوارانه به عزمی دیگر و سفری دیگر می‌اندیشیم.

... و اما در یک کلام، این مجموعه در ۹ جلد، داستان فکر ایرانی را از دوره‌ی ایران باستان تا دوره‌ی قاجار در بر می‌گیرد.

کوشیده‌ایم که این مجموعه از نظر محتوایی، از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

۱- مجموعه، از نگاهی تاریخی برخوردار بوده و به نوعی تاریخ اندیشه در ایران برای نوجوانان و نسل جوان باشد.

۲- مجموعه، موضوع محور باشد و نه شخص محور. به عبارت دیگر بیش از آن‌که افراد و نقش آن‌ها برجسته شود، نظریه‌ها، فکرها، مباحث و مجادلات فکری در حوزه‌های دین، فلسفه، کلام، تصوف، عرفان، ادبیات و... برجسته شود.

۳- در این مجموعه اصل بر نوشتن داستان نبوده، بلکه ارائه گزارشی از تحولات فکری در ایران اصل است؛ اما از جذابیت‌های داستانی نیز بهره گرفته شده است.

۴-در این مجموعه، زندگی افراد اصل نیست، اما افراد مهم هر دوره معرفی و

به نظریه‌های آن‌ها پرداخته شده است.

۵- هر کتاب از مجموعه به یک دوره تاریخی اختصاص دارد و تحولات فکری در زمینه تاریخی آن دوره را تشریح کرده است.

۶- در هر کتاب سوال‌های فکری مطرح در دوره‌ای تاریخی به صورت ساده و قابل فهم بیان شده و ماجراهای هر کتاب بر اساس آن شکل گرفته است.

۷- ارتباط نظریه‌ها و بحث‌های مطرح شده در هر دوره، با دوره‌های قبل و نیز تأثیرات فکری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر نیز نشان داده شده است.

۸- در حد امکان از موضع‌گیری به نفع یک فکر پرهیز شده و تلاش بر این بوده که صرفاً گزارشی از آن‌چه روی داده است ارائه شود.

همچنین تلاش کرده‌ایم، مجموعه از نظر ظاهری نیز ویژگی‌هایی داشته باشد؛ ازجمله:

۱- از تصویرهای مستند و نقشه‌های مربوط به هر دوره استفاده شود.

۲- در مواردی که تصویر مستند کم بوده است، مجموعه با استفاده از ظرفیت‌های هنر کاریکاتور از یکنواختی و خشکی بیرون بیاید.

۳- تعداد صفحات هر کتاب و حجم مطالب و تصاویر به گونه‌ای باشد که خواننده را خسته نکند.

۴- مجموعه از طراحی و صفحه‌آرایی چشم نوازی برخوردار باشد.

در پایان گفتنی است که تدوین این مجموعه، بدون یاری، همفکری و همراهی بسیاری از دوستان میسر نبود.

استادان گرانقدری چون صادق آیینه‌وند، حسن انوشه، شیرین بیانی، سید فرید قاسمی، برخی از جلدهای این مجموعه را خوانده و درباره‌ی آن‌ها نظر کارشناسی داده‌اند که در برطرف کردن بخشی از کاستی‌های مجموعه بسیار موثر بود.

طراحی این مجموعه بدون همراهی دوستان گرامی شورای کارشناسی نشر افق و دوستانی چون رضا هاشمی‌نژاد و مهدی حجوانی ممکن نبود.

برای یافتن تصویرهای مجموعه نیز گیسو فغفوری مجموعه را همراهی کرد و در بخش فنی هم زهرا یعقوبی، به یاری داستان فکر ایرانی آمد.





اگر فکر ایرانی در گذر زمان و به تدریج، راه کمال را پیموده است، مجموعه‌ی فکر ایرانی نیز به تدریج و با دقت نظر و پیشنهادهای فاضلانه‌ی اهل نظر، به کمال نزدیک خواهد شد. از این‌رو در انتظار دریافت انتقادها و پیشنهادهای شما هستیم.

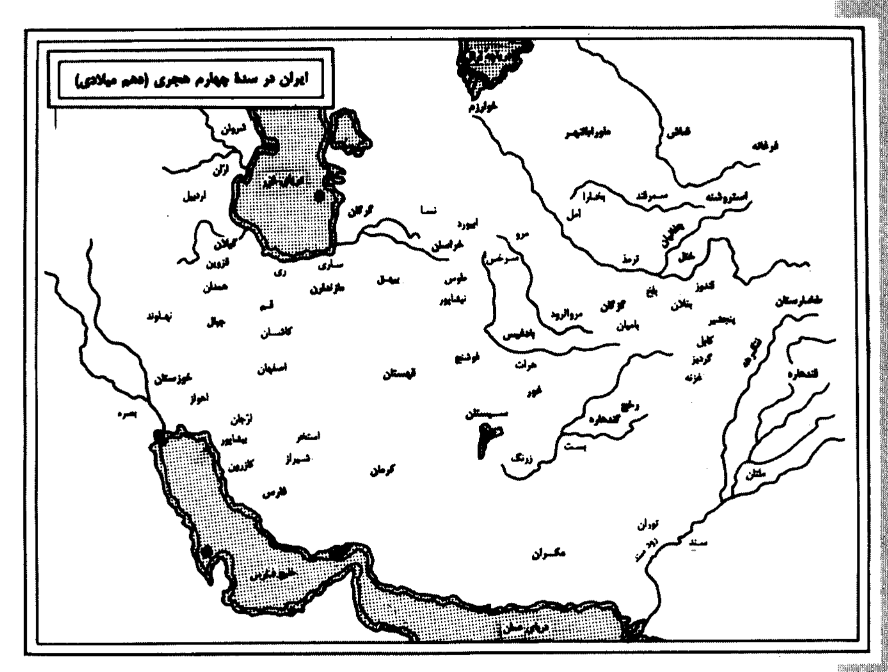
اما سخن آخر این‌که هنگام آماده‌سازی کتاب پس از ارزیابی‌های اولیه دریافتیم که پاورقی‌ها و ارجاعات بسیار اگر چه به کتاب شکلی محققانه می‌دهد، اما خواندن آن را برای مخاطب نوجوان دشوار می‌کند، لذا به روش مرحوم زرین‌کوب در کتاب «پله‌پله تا ملاقات خدا» ارجاعات و پاورقی‌ها را تا جایی که ممکن بود، حذف کردیم.

با سپاس

دبیر مجموعه



فصل اول
از چشم پرنده (تاریخ)



پیش از آن که به سراغ داستان فکر ایرانی و سرگذشت دانشمندان ایران بین سال‌های ۲۵۰ تا ۴۵۰ هـ.ق. برویم، شاید بد نباشد لحظه‌ای بر پشت پرنده‌ی تاریخ سوار شویم و با نگاهی گذرا ببینیم که تا آن زمان بر ایران و دیگر کشورهای اسلامی چه رفته بود.

پس از شهادت امام علی و ماجراهایی که به صلح امام حسن، فرزند او انجامید، خلافت مسلمانان در سال ۴۱ هـ.ق. به دست معاویه افتاد. او نخستین خلیفه‌ی سلسله‌ی بنی‌امیّه بود و جانشینانش تا سال ۱۳۲ هـ.ق. یعنی سالی که این سلسله به دست عبّاسیان سرنگون شد، همچنان بر تخت خلافت تکیه داشتند.

از مهم‌ترین ویژگی‌های دوره‌ی بنی‌امیّه که به ویژه در ایران تأثیرات بسیاری گذاشت، ظلم و ستم آنان نسبت به مسلمانان غیر عرب بود که اصطلاحاً به آنان «مَوالی» می‌گفتند. بنی‌امیّه که از فرمانروایی خود مغرور شده بودند، تعالیم اصیل اسلام را که در آن همه‌ی افراد بشر، از هر قوم و ملّتی برابرند، کنار گذاشتند و عرب بودن را افتخاری برای خود به شمار آوردند. رابطه‌ی موالی با عرب در آن روزگار،

رابطه‌ی برده و ارباب بود. غیر عرب‌ها از داشتن کُنیه و لقب محروم بودند، هرگز نبایستی با عرب‌ها در یک ردیف راه می‌رفتند، در مجالسی که اعراب حضور داشتند، می‌بایست می‌ایستادند و در جنگ‌ها بایستی در کنار نیروهای پیاده به رزم می‌رفتند و از غنایم جنگی نیز سهمی نمی‌بردند.

این تحقیرها و سختگیری‌ها، بذرهای مخالفت با بنی‌امیّه را در سرزمین‌های اسلامی و به ویژه ایران پراکند. ایرانیان به دلیل آن‌که خود صاحب فرهنگ و تمدّنی بسیار پربار بودند و نمی‌خواستند به خاطر پذیرش اسلام، فخرفروشی عرب‌ها را بپذیرند، به سرعت به بزرگ‌ترین مخالفان حکومت بنی‌امیّه تبدیل شدند. خاندان بنی‌عبّاس، از رقیبان و دشمنان بنی‌امیّه بودند. عبّاسیان به دلیل مخالفت با حکومت، به سرعت در ایران و به ویژه در خراسان با استقبال مواجه شدند. سرانجام ابومسلم خراسانی که از حامیان بنی‌عبّاس بود، در سال ۱۲۹ هـ.ق. بر ضدّ بنی‌امیّه قیام کرد. او با سپاه خود خراسان را تسخیر کرد و در سال ۱۳۲ هـ.ق. به کوفه ـ یکی از مراکز قدرت بنی‌امیّه ـ رسید. در این سال، مروان، آخرین خلیفه‌ی اموی سرنگون و کشته شد و نخستین خلیفه‌ی عبّاسی با کمک و حمایت مستقیم ایرانیان بر تخت خلافت نشست. بدین ترتیب، خلافت عبّاسیان آغاز شد و تا سال ۶۵۶ هـ.ق. ادامه یافت.

دوران عبّاسیان را می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد. دوره‌ی نخست که از سال ۱۳۲ هـ.ق. آغاز شد و تا سال ۲۱۸ هـ.ق. ادامه یافت، دوران رشد و ترقّی عبّاسیان بود. دوره‌ی بعدی که از سال ۲۱۸ تا ۶۵۶ هـ.ق. را در برمی‌گیرد، روزگار انحطاط و کم‌فروغ شدن چراغ عبّاسیان به شمار می‌آید.

مهم‌ترین ویژگی دوره‌ی نخست عبّاسیان آن است که ایرانیان نفوذ بسیاری بر خلفای عبّاسی و دستگاه حکومتی آنان داشتند. در این دوره، ایرانیان حتّی در تعیین نوع و رنگ لباس خلیفه نیز دخالت می‌کردند به عنوان مثال، منصور، خلیفه‌ی عبّاسی که عرب بود، لباس ایرانیان را پوشید و به مردم

دستور داد که این لباس را بپوشند. بسیاری از خلفا زنان خود را از میان ایرانیان انتخاب می‌کردند و به این ترتیب، تربیت بعضی از شاهزادگان که ممکن بود در آینده به مقام خلافت برسند، کاملاً تحت نظر ایرانیان بود. در دستگاه دولتی نیز ایرانیان نفوذ بسیاری داشتند و بسیاری از وزیران، کاتبان و محاسبه‌کنندگان خزانه‌ی دولتی از میان ایرانیان بودند.

در این دوره، خلفا به تشویق وزیران ایرانی خود، به علم و ادب توجّه زیادی نشان دادند. کار ترجمه‌ی کتاب‌های بیگانه به زبان عربی، در این دوره آغاز شد. ترجمه‌ی این آثار که در تاریخ از آن به «نهضت ترجمه» یاد می‌کنند، تأثیر بسیاری بر دانشمندان مسلمان گذاشت که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.

دوره‌ی رشد عبّاسیان، با مرگ مأمون، خلیفه‌ی عبّاسی، در سال ۲۱۸ هـ.ق. به انتها رسید. با شروع دوره‌ی دوم خلافت عبّاسیان، کم‌کم نفوذ ترک‌ها در سپاه و دربار زیاد شد و آنان رفته‌رفته جای ایرانیان را گرفتند.

یکی از تفاوت‌های مهم این دو دوره، تجزیه‌ی خلافت عبّاسی بود. در دوره‌ی نخست، بسیاری از سرزمین‌های اسلامی، از جمله ایران، زیر نظر مستقیم عبّاسیان اداره می‌شد و آنان فرمانروایان هر ناحیه را انتخاب می‌کردند. به عبارتی، سلسله‌ها و حکومت‌های مستقل در هیچ جا به چشم نمی‌خورد. امّا از اواسط قرن سوم هجری، در جای جای سرزمین‌های اسلامی، دولت‌های مستقلّی تشکیل شدند که می‌کوشیدند خود را از سلطه‌ی عبّاسیان رها کنند. به این ترتیب، خلافت عبّاسی تکّه‌تکّه شد.

نخستین دولت مستقلّ ایرانی، دولت طاهریان بود که به دست امیری ایرانی به نام طاهر ذوالیمینین (درگذشته به سال ۲۰۷ هـ.ق.) تأسیس شد. ذوالیمینین به معنای کسی است که دو دست راست دارد. علّت این نامگذاری آن بود که طاهر در جنگ‌ها از دست چپش هم به خوبی استفاده می‌کرد و حتّی در نبردی، مردی از سپاه دشمن را با ضربه‌ی دست چپ به دو نیم کرد.

طاهر در ابتدا از سرداران مأمون بود و حکومت تمام سرزمین‌های شرقی را از او گرفت. امّا بعد، خود به تشکیل حکومت مستقلّی دست زد و جانشینان او به جای آن که از طرف خلیفه تعیین شوند، به دست امیران پیشین و به صورتی

تشکیل شدند. طاهریان که در اصل ایرانی بودند، گرچه در ظاهر از خلیفه‌ی عبّاسی پیروی می‌کردند، در عمل حکومتی مستقل تشکیل داده بودند.

پس از طاهریان، صفّاریان نیز در سال ۲۵۹ هـ .ق. دست به تشکیل دولت مستقلّی زدند. این دولت به دست یعقوب لیث صفّاری که از عیّاران و جوانمردان سیستان بود، تشکیل شد. عیّاران، عدّه‌ای از مردم بودند که شغلشان جنگ‌آوری بود، امّا به علّت خصلت جوانمردی و کمک به مردم ستمدیده و بی‌پناه، احترام خاصّی در میان مردم داشتند.

یعقوب، سیستان را به عنوان مرکز دولت خود انتخاب کرد؛ زیرا مردم سیستان، علاقه‌ی زیادی به آداب و رسوم ملّی ایرانی داشتند و به همین دلیل از تشکیل دولتی مستقل و ایرانی حمایت می‌کردند.

دلیل دیگر این انتخاب، آن بود که سیستان به علّت وجود بیابان‌هایی در اطرافش، دور از دسترس سپاهیان عبّاسی بود. حتّی بسیاری از دشمنان عبّاسیان، برای فرار از دست آنان به سیستان پناه می‌بردند.

یعقوب با لشکرکشی‌های خود، مناطق بسیاری را فتح کرد و حتّی در نبردی قصد تصرّف بغداد، پایتخت عبّاسیان، و برانداختن خلیفه را داشت که شکست خورد. صفّاریان حتّی به اندازه‌ی طاهریان نیز به خلیفه‌ی عبّاسی اهمیّت نمی‌دادند.

از ویژگی‌های مهمّ صفّاریان، گرایش شدید آنان به فرهنگ ایرانی و به ویژه زبان فارسی بود. آنان در گسترش شعر فارسی نقش مهمّی داشتند که در بخش زبان و ادب فارسی به آن خواهیم پرداخت.

گرایش به فرهنگ ملّی و ایرانی در دولت‌های مستقّل بعدی هم حفظ شد و آنان با این کار، به نوعی، رفتار برتری‌جویانه‌ی اعراب و ستم آنان را به غیر عرب‌ها تلافی کردند.

تشکیل دولت‌های مستقل در قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم هجری نیز

ادامه یافت. مهم‌ترین آنها عبارت بودند از: سامانیان که در نواحی شرقی ایران قدرت داشتند؛ آل بویه که نخستین دولت شیعه مذهب ایران بود و بیشتر در نواحی غرب و شمال ایران قدرت داشت؛ و غزنویان که با برانداختن سامانیان، جای آنان را گرفتند.

بیش‌تر محققان از دوران مورد نظر ما (قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم هجری) به نام عصر طلایی تمدّن اسلامی یاد می‌کنند. در این دوره، دولت‌های مستقلّ ایرانی در رقابت با بغداد و خلیفه‌ی آن، به ترویج و گسترش انواع علوم دست زدند. آنان در پایتخت‌های خود، بسیاری از شاعران، فیلسوفان و دانشمندان را جمع کردند و با دادن امکانات فراوان به آنان، دورانی براستی زرّین را در تاریخ اسلام و ایران شکل دادند. تعداد دانشمندان و آثار علمی این دوره، نسبت به تمام دوره‌های بعدی بی‌نظیر است.

یکی از ویژگی‌های دولت‌های این دوره، توجّه بسیار به فرهنگ ایرانی بود. امیران سامانی، بسیاری از آداب و رسوم قدیمی ایران را که در خراسان و ماوراءالنّهر باقی مانده بود، حفظ کردند و از آن مهم‌تر، توجّه زیادی به ادب و زبان فارسی نشان دادند. آنان که بیشترشان دانشمند بودند، شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان بسیاری را در دربار خود جمع کردند.

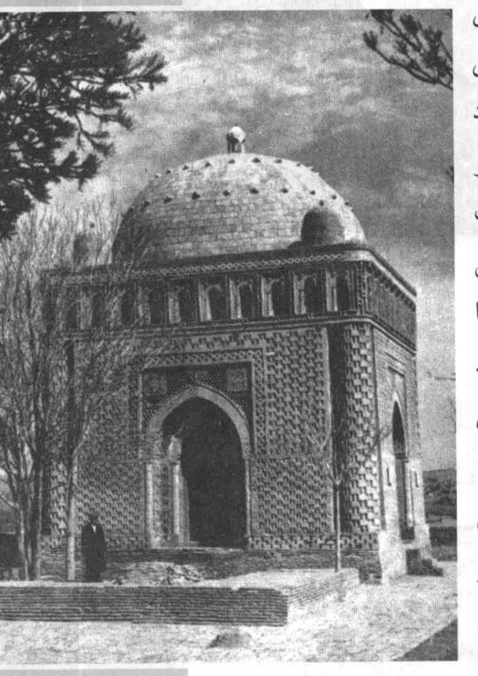
یکی دیگر از ویژگی‌های سامانیان، آسان‌گیری آنان نسبت به پیروان ادیان مختلف بود. در دربار آنان پیروان مذاهب سنّی و شیعه و زرتشتی و مسیحی و... با نهایت آزادی رفت‌وآمد و کار می‌کردند. همین آزاداندیشی سبب شد تا بسیاری از متفکّران و اندیشمندان بزرگ در این دوره ظهور کنند و بدون ترس از حکومت، به ابراز عقایدشان بپردازند.

حکومت آل بویه نیز از جنبه‌های زیادی اهمیّت دارد. امیران آل بویه که شیعه‌مذهب بودند، همچون سامانیان در جهت زنده‌کردن سنّت‌ها و آداب ایرانی تلاش کردند و حتّی برای آن که ایرانی بودنشان را بیشتر نشان دهند، خود را از نوادگان پادشاهان ساسانی معرّفی کردند. آل بویه نیز در جمع‌آوری و حمایت دانشمندان و شاعران، بسیار کوشیدند و با تأسیس بیمارستان‌ها و مساجد در شهرهای مختلف، به محبوبیّت خود افزودند. در زمان آنان نیز پیروان دیگر ادیان

امیران آل بویه، کسانی را که پیروان دیگر ادیان را آزار می‌دادند، مجازات می‌کردند.

در آن دوران، آل بویه چنان قدرتمند شدند که به بغداد، پایتخت عبّاسیان نیز لشکر کشیدند و آن‌جا را در سال ۳۳۴ هـ.ق. به تصرّف درآوردند. امیران آل بویه با آن‌که می‌توانستند خلیفه‌ی بغداد را از میان بردارند و کار عبّاسیان را یکسره کنند، به دلایل سیاسی این کار را نکردند. آنان با حفظ خلیفه، قدرت واقعی را از او گرفتند و خود بیش از صد سال، یعنی تا سال ۴۴۷ هـ.ق. بر بغداد حکومت کردند. در زمان تسلّط آل بویه بر بغداد، این شهر که رونق علمی سابق خود را از دست داده بود، دوباره رونق گرفت و به مرکزی برای دانشمندان تبدیل شد.

غزنویان هم از دیگر سلسله‌های این دوره بودند. آنان در اصل، غلام‌های ترک‌نژادی بودند که در دولت و سپاه سامانیان نفوذ کردند و پس از مدّتی با سرنگون کردن سامانیان، قدرت را در دست گرفتند. پادشاهان غزنوی، به ویژه سلطان محمود، دست به کشورگشایی‌های بسیاری زدند و حتّی قلمرو خود را تا هند گسترش دادند. امّا نکته‌ی قابل توجّه این است که روش حکومت غزنویان، تا حدود زیادی متأثر از سامانیان بود. دربار آنان هم مانند دربار سامانیان، پر از شاعران و نویسندگانی بود که تحت حمایت سلطان کار می‌کردند. بسیاری از شاعران معروف، همچون فردوسی، عنصری و فرّخی، با غزنویان ارتباط داشتند. دانشمند سرشناسی مانند ابوریحان بیرونی نیز بیشتر عمرش را در دربار غزنویان گذراند و حتّی با سلطان محمود به هند سفر کرد.

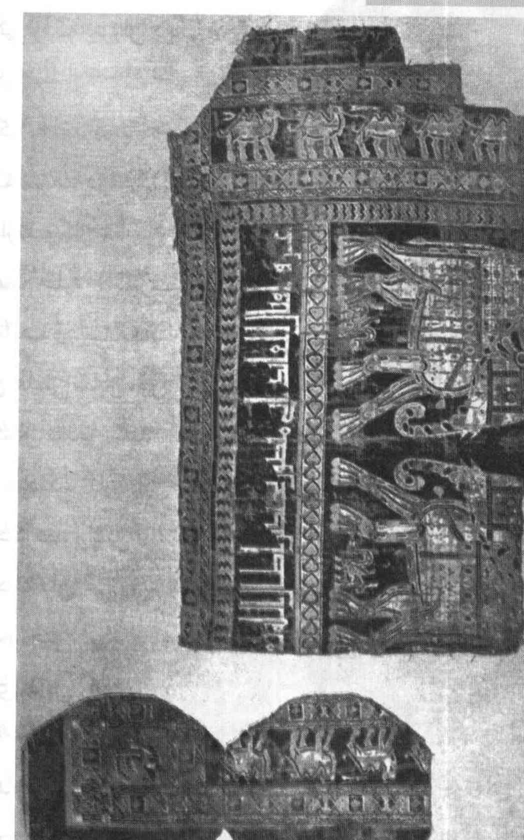


نمای بیرونی آرامگاه سامانی در شهر بخارا

البتّه آزاداندیشی غزنویان، هیچ‌گاه مانند سامانیان نبود و پادشاهان غزنوی، به ویژه سلطان محمود، بر باورهای دینی خود بسیار تعصّب داشتند و سختگیری مذهبی و کشتن پیروان فرقه‌های شیعه و اسماعیلیه را پیش گرفتند. ماجرای برخورد سلطان محمود و فردوسی، نمونه‌ای از این

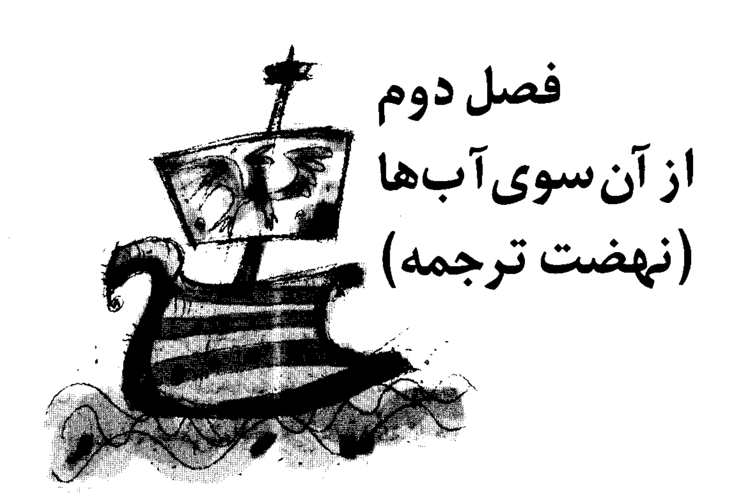
سختگیری‌هاست که در فصل‌های بعد به آن اشاره خواهیم کرد.

اگر بخواهیم آنچه را در این سفر کوتاه همراه با پرنده‌ی تاریخ دیدیم، خلاصه کنیم، باید بگوییم در قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم هجری (سال‌های ۳۰۰ تا ۴۵۰ هـ .ق.) ایران استقلالی نسبی پیدا کرد. زبان فارسی بار دیگر گسترش یافت، به آداب و رسوم ملّی ایران، همچون عیدها و دیگر جشن‌ها، دوباره توجّه شد و تعداد زیادی از شاعران و دانشمندان، همچون فارابی، ابن‌سینا، بیرونی، فردوسی و رودکی، پا به عرصه گذاشتند. در این دوره‌ی شهرهای ایران رو به آبادانی گذاشت و جمعیّت آنها افزایش یافت. تعداد کتابخانه‌های سلطنتی فزونی گرفت و کتاب‌های فراوانی نوشته شد. مجالس درس و مدارس بسیاری دایر شد و خلاصه آن که عصری زرّین در تاریخ تمدّن اسلام و ایران شکل گرفت.



پارچه ابریشم

فصل دوم
از آن سوی آب‌ها
(نهضت ترجمه)

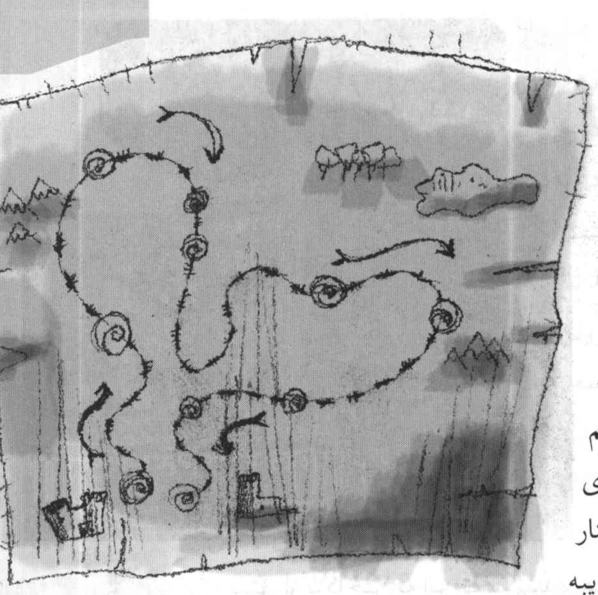




برای شناخت بهتر تاریخ فکر ایرانی در سال‌های ۲۵۰ تا ۴۵۰ هـ.ق. بهتر است که ابتدا به تقسیم‌بندی دانشمندان و متفکّران این دوره بپردازیم. امّا چگونه باید آنان را تقسیم‌بندی کرد؟ داستان خیالی زیر، ما را در این راه کمک خواهد کرد:

تصوّر کنید عدّه‌ای از کاشفان برای یافتن گنجی ارزشمند، همگی با هم به راه می‌افتند. هر کدام از این کاشفان نقشه‌ای در دست دارد؛ این نقشه‌ها گرچه دقیقاً همانند هم نیستند، امّا بسیار شبیه یکدیگرند. مثلاً یک نقشه بزرگ است و در آن کوه‌ها با علامت ضربدر مشخّص شده؛ حال آن که نقشه‌ی دیگر بسیار کوچک است و در آن فقط کوه‌های بزرگ با علامت دایره مشخص شده‌اند.

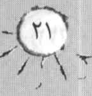
نکته‌ی مهم آن است که این نقشه‌ها با وجود تفاوت‌هایشان یک راه برای رسیدن به گنج نشان می‌دهند و بر سر دوراهی، همه‌ی اعضای گروه کاشفان، یک راه را برای ادامه دادن انتخاب می‌کنند. امّا این گروه پس از پشت سر گذاشتن مقداری از مسیر، به غریبه‌ای برمی‌خورد که او هم در جست‌وجوی گنج است. اعضای گروه پس از فهمیدن این موضوع، از او می‌خواهند که نقشه‌اش را به آنان

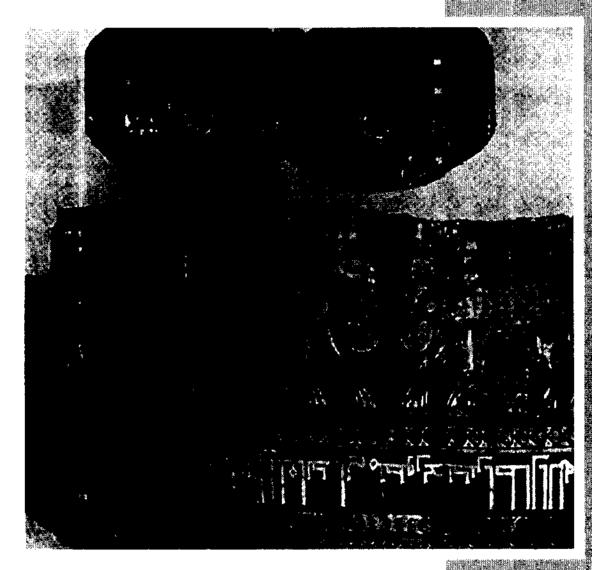


نشان دهد. غریبه نیز این کار را می‌کند اما اعضای گروه در کمال شگفتی می‌بینند که نقشه‌ی غریبه به کلّی با نقشه‌های آنان فرق دارد. یعنی نه تنها اندازه و علامت‌هایش متفاوت است، بلکه حتّی جهت اصلی حرکت برای رسیدن به گنج را هم به صورتی دیگر نشان می‌دهد. اکنون کاشفان ما به سه دسته تقسیم می‌شوند: یکی کسانی که نقشه‌های خودشان را باطل می‌دانند و آن را کنار می‌گذارند و در عوض به نقشه‌ی غریبه اعتماد می‌کنند. دیگری، کسانی که فکر می‌کنند نقشه‌ی غریبه و نقشه‌های آنان، در واقع به یک گنج منتهی می‌شود و تنها تفاوت آنها علامت‌هایشان است. و سرانجام، کسانی که همچنان نقشه‌های خود را درست و نقشه‌ی غریبه را غلط می‌دانند و نقشه‌ی غریبه را نمی‌پذیرند. به این ترتیب، بر اساس موضعی که هر کدام از کاشفان گنج در برابر نقشه‌ی غریبه می‌گیرد، می‌توان آنان را به سه دسته طبقه‌بندی کرد.

این داستان گرچه بیش از حد ساده به نظر می‌رسد، امّا می‌تواند در تقسیم‌بندی دانشمندان مسلمان مفید باشد.

دانشمندان مسلمان در دوران اوّلیه پس از ظهور اسلام، مانند کاشفانی در جست‌وجوی گنج حقیقت بودند؛ امّا کاشفانی که نقشه‌هایی شبیه به هم داشتند. این دانشمندان، همگی به علومی می‌پرداختند که موضوعاتش دین و قرآن بود. به عنوان مثال، گروهی از آنان به تحقیق در مورد زبان عربی مشغول بودند؛ زیرا قرآن و دستورهای پیامبر به این زبان است. عدّه‌ای دیگر به شکل‌های صحیح ثبت و ضبط قرآن مشغول بودند (علم قرائت)؛ عدّه‌ای احادیث رسیده از پیامبر را بررسی و جمع‌آوری می‌کردند (علم حدیث) و...





کهن‌ترین قطعه حریر به دست آمده از دوره اسلامی

امّا این وضع، چندان دوام نیاورد و آنان به سرعت به غریبه‌ای برخوردند که نقشه‌ای متفاوت با نقشه‌های آنان داشت. آن غریبه چیزی نبود جز کتاب‌های که از زبان‌های بیگانه به عربی ترجمه شده بود و مسلمانان را با علومی آشنا می‌کرد که قبلاً از آنها بی‌خبر بودند. همان‌گونه که در داستان خیالی ما نیز آمد، دانشمندان مسلمان، پس از آشنایی با این علوم، به سه دسته تقسیم شدند.

پیش از پرداختن به این تقسیم‌بندی‌ها، لازم است در این فصل، کمی بیش‌تر راجع به کتاب‌های ترجمه شده صحبت کنیم. ترجمه‌ی این کتاب‌ها که یکی از درخشان‌ترین قسمت‌های تاریخ مسلمانان است و ایرانیان بیش از دیگران در آن نقش داشتند، از قرن دوم هجری آغاز شد و تا قرن چهارم طول کشید. اهمیّت کتاب‌های ترجمه‌شده به حدی بود که از این دوره‌ی تاریخی با عنوان دوره‌ی ترجمه و از کار عظیم مترجمان با عنوان نهضت ترجمه یاد می‌کنند.

بیشتر مورّخان، نخستین ترجمه‌ها را مربوط به زمان بنی‌امیّه و مخصوصاً یکی از امیران این سلسله به نام خالدبن یزید (درگذشته به سال ۸۵ هـ.ق.) می‌دانند. ظاهراً خالد قصد رسیدن به مقام خلافت را داشت، امّا چون در این راه شکست خورد، دچار دلزدگی و افسردگی شد. او برای آن که این حالت روحی خویش را تسکین دهد، به علوم کیمیا و نجوم روی آورد. به دستور او نخستین ترجمه‌ها به زبان عربی که بیشتر مربوط به پزشکی، نجوم و کیمیا بود، شکل گرفت. امّا ترجمه‌ی آثار بیگانه در زمان بنی‌امیّه پیشرفت چندانی کرد؛ زیرا خلفای بنی‌امیّه بیش از آن که در فکر علم و فرهنگ باشند، در فکر محکم کردن پایه‌های قدرت خود و حلّ مسائل سیاسی بودند.

شروع حقیقی نهضت ترجمه را باید مربوط به دوران جانشینان امویان، یعنی

عبّاسیان دانست. دلایل علاقه و توجّه عبّاسیان به علم فراوان است. امّا شاید مهم‌تر از همه، تأثیری باشد که ایرانیان بر خلفای عبّاسی داشتند. در فصل پیش گفتیم که حکومت عبّاسیان، به ویژه در دوره‌ی نخست خود، تحت تأثیر ایرانیان بود و وزیران ایرانی بسیاری از امور مملکتی را در دست داشتند. به علاوه، بسیاری از خلفا نیز تربیتی ایرانی داشتند و به دست خانواده‌های مهم و سرشناس ایرانی تربیت شده بودند. همین عامل سبب شد تا علم دوستی ایرانیان در دربار عبّاسی نیز تأثیر بگذارد و ترجمه‌ی آثار بیگانه، رونق خاصّی بیابد.

نخستین خلیفه‌ی عبّاسی که کار ترجمه را به صورتی جدّی دنبال کرد، منصور (۱۳۶-۱۵۸ هـ .ق.) بود. او که خود در علم دستی داشت، بزرگ‌ترین پزشکان و منجّمان عصر خود را به بغداد فرا خواند و کار ترجمه به دست این دانشمندان آغاز شد. امّا این کار به علّت کمبود مترجمان باکفایت و همچنین دشواری یافتن کتاب‌های علمی، تا زمان جانشینان منصور، یعنی هارون، (۱۷۰-۱۹۳ هـ .ق.) و مأمون (۱۹۸-۲۱۸ هـ .ق.) رونق چندانی نگرفت. هارون که بسیار تحت تأثیر ایرانیان بود و خود به دست یک ایرانی (یحیی برمکی) تربیت شده بود، علاقه‌ی فراوانی به علم و ادب داشت. او به راهنمایی وزیر ایرانی خود، به دانشمندانی که آثار علمی یونان را مطالعه و ترجمه می‌کردند، بسیار کمک کرد و حتّی کسانی را به روم فرستاد تا نسخه‌های خطّی کتاب‌های یونانی را بخرند و به بغداد بیاورند.

در زمان مأمون، فرزند هارون، این روند ادامه یافت. به دستور مأمون، در شهر بغداد، بیمارستان و رصدخانه‌ای از روی نمونه‌های ایرانی موجود در جندی شاپور ساخته شد. در آن زمان، مرکزی علمی به نام بیت‌الحکمة (خانه حکمت) نیز در بغداد تأسیس شد. این مدرسه که دارای کتابخانه‌ای مجهّز بود و برای خرید



کتاب‌های آن فرستادگانی به هند و ایران و روم شرقی اعزام شده بودند، به مرکز اصلی ترجمه‌ی کتاب‌ها تبدیل شد. خلاصه آن که در آن زمان، بغداد مرکز علم و ادب و ترجمه‌ی آثار بیگانه به زبان عربی بود.

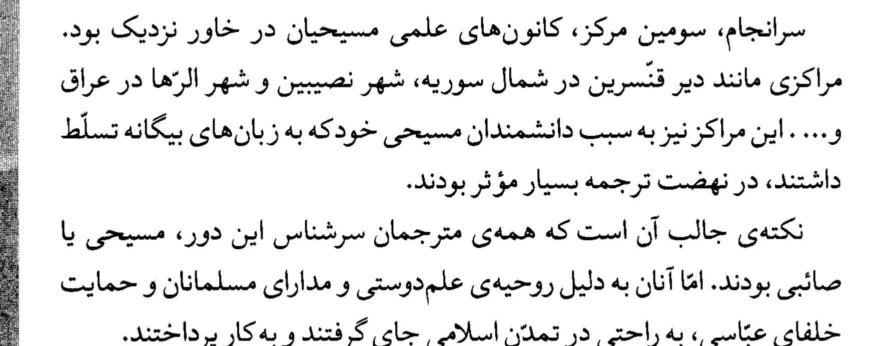
علاوه بر خلفای عبّاسی کسان دیگری نیز در ترویج ترجمه نقش داشتند؛ از جمله چند خانواده‌ی سرشناس و صاحب مال ایرانی که هر کدام مترجمانی را تحت پوشش داشتند و به آنان کمک می‌کردند. خانواده‌های برمکی و بنو موسی از این زمره بودند که با به خدمت گرفتن مترجمان از سراسر قلمرو عبّاسی، گاه با خلفا هم در این کار رقابت می‌کردند.

مترجمان از سه مرکز اصلی راهی بغداد می‌شدند. نخستین مراکز، جندی شاپور بود. جندی شاپور مرکزی علمی بود که پیش از اسلام، به دست خسرو انوشیروان، پادشاه ساسانی، در خوزستان بنا شد. این مرکز به خاطر دانش پزشکی و رصدخانه‌ی خود بسیار معروف بود و تا زمان عبّاسیان همچنان فعّالیّت داشت. بسیاری از دانشمندان معروف جندی شاپور به بغداد رفتند و علاوه بر مداوای خلفا به ترجمه‌ی آثار علمی نیز پرداختند. همان گونه که گفتیم، الگوی مراکز علمی بغداد هم مراکز همین شهر بود.

دومین مرکزی که مترجمان معروفی از آن برخاستند، مرکز علمی حرّان در شمال سوریه بود. در این سرزمین، عدّه‌ای از دانشمندان صائبی‌مذهب می‌زیستند که به صائبیان حرّان معروف بودند. صائبیان عقاید مخصوصی در مورد ستارگان داشتند و برای آنان نیروهای رازآمیزی قائل بودند. به دلیل همین عقاید، صائبیان مهارت بسیاری در نجوم و ریاضیّات داشتند. خلفای عبّاسی از وجود عدّه‌ای از منجّمان برجسته‌ی صائبی در دربار خود استفاده کردند و آنان نیز در کار ترجمه، تأثیر بسیار به جا گذاشتند.

کاشی کتیبه‌ای با لعاب فیروزه‌ای همراه با نوشته‌ای به خط کوفی. ایران





سرانجام، سومین مرکز، کانون‌های علمی مسیحیان در خاور نزدیک بود. مراکزی مانند دیر قنّسرین در شمال سوریه، شهر نصیبین و شهر الرّها در عراق و... . این مراکز نیز به سبب دانشمندان مسیحی خودکه به زبان‌های بیگانه تسلّط داشتند، در نهضت ترجمه بسیار مؤثر بودند.

نکته‌ی جالب آن است که همه‌ی مترجمان سرشناس این دور، مسیحی یا صائبی بودند. امّا آنان به دلیل روحیه‌ی علم‌دوستی و مدارای مسلمانان و حمایت خلفای عبّاسی، به راحتی در تمدّن اسلامی جای گرفتند و به‌کار پرداختند.

گرچه تعداد مترجمان نهضت ترجمه بسیار زیاد است و گاه کتاب‌ها به صورت جمعی ترجمه شده است، در این‌جا به ذکر نام و کارهای چند مترجم معروف غیر ایرانی و سپس چند تن از مترجمان معروف ایرانی می‌پردازیم.

حُنین‌بن اسحاق (۱۹۴-۲۶۰ هـ .ق.) معروف‌ترین مترجم از یونانی به عربی بود. او در خانواده‌ای مسیحی و از پدری داروفروش در سوریه‌ی امروزی به دنیا آمد. در جوانی به جندی شاپور رفت و در مجلس درس ابن ماسویه‌که خود از معروف‌ترین پزشکان ایرانی و یکی از مترجمان این دوره بود، حاضر شد. حنین چنان توجّه استاد را جلب کرد که به دستیاری او برگزیده شد. امّا از آن‌جا که حنین در کلاس بسیار پرسش می‌کرد، روزی صبر استاد تمام شد و بر سر او فریاد زد: «تو را به پزشکی چه کار؟ راه خود گیر و به‌کار در بازار مشغول شو.»

به این ترتیب، حنین رانده شد و به سرزمین‌های یونان مهاجرت کرد. در آن‌جا زبان یونانی را به خوبی فرا گرفت و با روش یونانیان در تشخیص متون درست و معتبر از متون نامعتبر آشنا شد. سپس به بصره بازگشت

و زبان عربی را فرا گرفت و بعد به بغداد رفت. در آن‌جا به خاطر استعداد خود، از حمایت خانواده‌ی ثروتمند بنوموسی برخوردار شد و کار ترجمه را آغاز کرد. او مدّتی نیز ریاست بیت‌الحکمة را بر عهده داشت. در زمان ریاست حنین، کار ترجمه رونق و دقّت ویژه‌ای یافت و ترجمه‌های گذشته که گاه چندان معتبر نبود، دوباره ترجمه شد. حنین بسیاری از ترجمه‌های دیگران را هم ویرایش و تصحیح کرد. علاقه‌ی اصلی حنین، پزشکی بود. او تقریباً تمام آثار جالینوس و بقراط، از پزشکان معروف یونان را ترجمه کرد. البتّه او در فلسفه نیز ترجمه‌هایی دارد. حنین در یکی از نامه‌های خود، داستان یکی از ترجمه‌هایش را توضیح می‌دهد که نشانه‌ی دقّت و وسواس علمی اوست. بنابراین نامه، او در بیست سالگی رساله‌ای را از جالینوس ترجمه کرد؛ امّا بیست سال بعد، زمانی که چند نسخه‌ی یونانی از همان کتاب را یافت، آن‌ها را با هم مقایسه کرد و یکی را به عنوان نسخه‌ی صحیح‌تر برگزید؛ آن‌گاه ترجمه‌ی قبلی خود را با آن مقابله کرد و چون اشکالاتی در آن یافت، به ترجمه‌ی دوباره‌ی کتاب پرداخت.

حنین در زمان خلفای بعد، گاه با آزار روبه‌رو شد، از جمله در زمان متوکّل (۲۳۲-۲۴۷ هـ.ق.) تازیانه خورد و به زندان افتاد. بعضی دلیل این آزار را سرباز زدن حنین از دستور خلیفه درباره‌ی ساخت زهری برای نابودکردن دشمنان خلیفه دانسته‌اند. بعضی دیگر هم دلیل این کار را تهمت‌های دیگر پزشکان مسیحی به حنین درباره‌ی اعتقادات دینی او خوانده‌اند.

از میان کسانی که با حنین همکاری کرد، پسر او اسحاق و خواهرزاده‌اش حُبیش هم مترجمان بسیار کاردانی بودند. به ویژه اسحاق، در ترجمه‌ی آثار فلسفی نقش بسیار مهمّی داشت و هیچ‌کس به اندازه‌ی او در آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونانی سهم ندارد.

یکی دیگر از سرشناس‌ترین مترجمان این دوره، ثابت‌بن قرّه (۲۲۱-۲۸۸ هـ.ق.) بود. او از صائبیان حرّان بود و همچون دیگر صائبیان، در نجوم و ریاضی تبحّری خاص داشت. ثابت به علّت اختلافات دینی با دیگر صائبیان، راهی بغداد

شد. خوشبختانه در بغداد، استعداد او کشف شد و تحت حمایت موسی‌بن شاکر، از ریاضی‌دانان با نفوذ قرار گرفت و سرانجام به مقام منجّمی دربار رسید. ترجمه‌های ثابت، همپای ترجمه‌های حنین، از معتبرترین ترجمه‌های زمان اوست. او رساله‌هایی نیز درباره‌ی نجوم، نظریه‌ی اعداد و دیگر رشته‌های ریاضی نگاشته است. پسر او سنان و دو نوه‌اش ثابت و ابراهیم نیز ترجمه‌هایی در زمینه‌ی علوم ریاضی و نجوم دارند.



سرانجام باید از قسطابن لوقا (در گذشته به سال ۳۱۰ هـ.ق.) نام برد که در شهر بعلبک در لبنان کنونی زاده شد و مذهب مسیحی داشت. ترجمه‌های او در پزشکی، فلسفه، هندسه و نجوم سرآمد است. او بسیاری از ترجمه‌های دیگران را هم تصحیح کرد و خود نیز همچون دیگر مترجمان، رساله‌هایی نگاشت که از نظر ارزش علمی بی‌نظیرند. از جمله، کتابی در مورد نفس و روح نوشته است که مطالب آن شباهت عجیبی به نظریه‌های روان درمانی امروز دارد.

از مترجمان ایرانی می‌توان جورجیس‌بن بُختیشوع را نام برد که از پزشکان جندی‌شاپور بود و ریاست بیمارستان آن شهر را به عهده داشت. در زمان منصور، برای مداوای خلیفه، مدّتی را در بغداد به سر برد و بسیاری از کتاب‌های پزشکی را از یونانی به عربی ترجمه کرد. پسر جورجیس، یعنی بختیشوع، و پسر بختیشوع، یعنی جبرائیل، از دوران منصور تا زمان هارون در بغداد به ترجمه و تألیف و کار طبابت مشغول بودند.

یوحنابن ماسویه نیز از دیگر پزشکان مشهور ایرانی جندی‌شاپور بود که با سفر به بغداد، در آن جا به تدریس و ترجمه‌ی آثار پزشکی مشغول شد. او مدّتی ریاست

طومار قرآنی، ترکیه

بیت‌الحکمة را هم بر عهده داشت.

ابن مقفّع (درگذشته به سال ۱۴۵ هـ.ق.) نیز از مترجمان ایرانی است که علاوه بر بعضی از کتاب‌های ارسطو، فیلسوف یونانی، بعضی از کتاب‌های پهلوی مربوط به ایران باستان را نیز به عربی ترجمه کرد. از جمله، کلیله‌ودمنه را با زیبایی تمام به عربی ترجمه کرد. ترجمه‌ی او از این کتاب، جزو آثار ادبی زبان عربی به حساب می‌آید.

نوبخت اهوازی هم از منجّمان مشهور ایرانی بود که همراه پسرش کتاب‌های ریاضی را از پهلوی به عربی ترجمه کرد.

اکنون به این نکته بپردازیم که کتاب‌هایی که در نهضت ترجمه به زبان عربی ترجمه شد، شامل چه علومی بود. این دانش‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: گروه نخست آنهایی که به علوم طبیعی و کاربردی مربوط بودند، مانند طب، ریاضیّات، نجوم، جغرافیا و... .

مسلمانان این علوم را با روی گشاده پذیرفتند و خود در پیشرفت آن نقش مهمّی ایفا کردند. دلیل علاقه‌ی مسلمانان به این علوم، احتیاج به آنها بود. مسلمانان برای اجرای دستورهای دینی خود، به بسیاری از این دانش‌ها احتیاج داشتند. مثلاً مسئله‌ی تعیین جهت قبله که برای برپایی نماز لازم بود، جز با دانش نجوم حل نمی‌شد. حل مسائل مربوط به ارث و تقسیم آن، احتیاج به دانش ریاضی داشت و حفظ تندرستی و مداوای بیماران نیز بدون دانش پزشکی ممکن نبود. ضمن آن که بعضی از این علوم، مورد توجّه و نیاز خلفای عبّاسی نیز بود. مثلاً خلفای عبّاسی گمان می‌کردند که سرنوشت دولت‌شان بستگی به حرکت ستارگان دارد و هر کاری اگر با ساعات خوش‌یمن ستارگان همراه نباشد، شکست می‌خورد. به همین دلیل، خلفا همواره توجّه زیادی به ستاره‌شناسان داشتند و از آنان به عنوان مشاوران خود سود می‌جستند. بنابراین، طبیعی بود که ترجمه‌ی کتاب‌های نجوم از رونق خاصّی برخوردار باشد.

خط کوفی برگ‌دار کنده‌کاری شده بر لبه یک پیاله، ایران

پس از ترجمه‌ی آثار مربوط به علوم طبیعی و کاربردی، بذر این علوم در سرزمین‌های حاصل‌خیز اسلامی کاشته شد و در طی چند قرن، درخت تنومند و سایه‌گستر آن به بار نشست. پس از این ترجمه‌ها، بسیاری از مسلمانان و به ویژه ایرانیان، دست به کار فعّالیّت‌های علمی شدند. در این راه، نه تنها به تکرار آموخته‌هایشان از یونانیان و هندیان بسنده نکردند، بلکه خود نیز گام‌هایی تازه در راه علم برداشتند و مسائل جدیدی را حل کردند. در فصل مربوط به علوم، از رشته‌های مختلف علمی و دانشمندان سرشناس آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

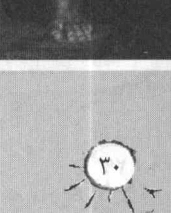
دسته‌ی دوم دانش‌ها، آنها بود که می‌توان نام «علوم عقلی» را به آنها داد. موضوع اصلی این دانش‌ها تفکّر و استدلال عقلی است. علوم عقلی، شامل دو بخش مهم است، یکی منطق و دیگری فلسفه. منطق در پی آن است که راه‌های صحیح فکرکردن را آموزش دهد و فکر را از انواع خطاهایی که در بحث‌ها و استدلال‌ها پیش می‌آید نجات دهد. فلسفه نیز دانشی است که می‌کوشد تا با استفاده از عقل و استدلال‌های عقلی، طبیعت، انسان و هر آنچه را ورای طبیعت ظاهری قرار دارد، بشناسد. در فلسفه بحث از چیزهای محسوس و ظاهری فراتر می‌رود و فیلسوف می‌کوشد تا به کمک عقل خود، به عمق همه چیز، از اخلاق و سیاست گرفته تا انسان و طبیعت دست یابد و به عبارتی، حقیقت را بشناسد.

علّت روی آوردن مسلمانان به ترجمه‌ی آثار منطقی و فلسفی، برخورد آنان با

پیروان دیگر ادیان بود. با گسترش اسلام در سرزمین‌های مختلف، مسلمانان با افکار و مذاهب جدیدی آشنا شدند که گاه مخالف تعالیم اسلام بود و مسلمانان را به بحث و مقابله با صاحبان این افکار وامی‌داشت. امّا مسلمانان برای بحث با پیروان دیگر ادیان، به علومی احتیاج داشتند که تنها بر عقل متکّی باشد و با آن بتوان هر فردی را قانع کرد. این علوم، چیزی نبود جز منطق و فلسفه.

امّا از قضا، منطق و فلسفه همان مهمان‌های تازه‌وارد و غریبه‌ای بودند که باعث شدند دانشمندان مسلمان در برابر آنها موضع بگیرند و به این ترتیب به گروه‌های مختلف تقسیم شوند (منطق و فلسفه، همان نقشه‌ی جدیدی بود که در داستان خیالی خود به آن اشاره کردیم).

آثار مربوط به فلسفه، بیش از هر کشور دیگری از یونان و فیلسوفان یونان گرفته شد؛ زیرا در حقیقت یونان زادگاه فلسفه است. پس بد نیست که ما نیز نگاه مختصری به فلسفه‌ی یونانیان بیندازیم. در یونان باستان، پیش از آن که کسانی به نام فیلسوف مطرح باشند و پیش از آن که دانشی به نام فلسفه وجود داشته باشد، اساطیر و افسانه‌ها بسیار رایج بود. یونانیان به کمک این اساطیر و افسانه‌ها که غالباً به صورت شعر بودند، دلیل بسیار از رخدادهای طبیعی و تاریخی را بیان می‌کردند. مثلاً اگر رعدوبرق همراه با صدایی گوش‌خراش ایجاد می‌شد، این صدا در اساطیر یونان باستان نعره‌ی بعضی از خدایان تصوّر می‌شد که از سر ناراحتی یا خشم به فریاد آمده‌اند. امّا با گذشت زمان، کم‌کم مردانی در یونان برخاستند که می‌خواستند برخلاف عقاید اساطیری و افسانه‌ای، رخدادهای طبیعی و انواع موجودات جهان را به شکلی عقلی‌تر توضیح دهند. مثلاً بعضی از آنان گفتند که تمام موجودات جهان از هوا ساخته شده‌اند. هر گاه هوا منبسط شود، آتش به وجود می‌آید و هر گاه فشرده شود، باد و سپس از باد، ابر و از ابر، آب و از آب، یخ و از یخ، خاک ایجاد می‌شود. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این



جاگرچه هنوز ردپایی از افسانه‌ها وجود دارد، امّا تلاش شده تا به کمک عقل، نظام نهفته‌ای که در پشت پدیده‌هاست کشف شود.

کلمه‌ی «فیلسوف» هم در همین زمان ایجاد شد. فیلسوف به معنای دوستدار حکمت و علم است. با گذشت زمان، جریان فلسفه در یونان پیشرفت کرد و دیگر فیلسوفان خود را به پدیده‌های طبیعی و محسوس محدود نکردند. آنان می‌خواستند با کمک عقل خود، به حقیقت و نیز واقعیّت امور غیر محسوس دست یابند و دریابند که سعادت آدمی در چیست؟ دولت‌ها و حکومت‌ها چگونه باید باشند تا سعادت انسان‌ها را تضمین کنند؟ شناخت انسان‌ها چگونه است؟ انسان چگونه می‌تواند چیزها را بیاموزد؟ عقل، نفس و روح چه جایگاهی در جهان دارند و ارتباط آنها با امور مادّی چگونه است؟ و بسیاری پرسش‌های دیگر.

فلسفه در یونان باستان در قرن‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد مسیح به اوج شکوفایی خود رسید. در این دوره، سه تن از فیلسوفان بسیار بزرگ ظهور کردند که تمام تاریخ فلسفه را تحت تأثیر خود قرار دادند. این سه تن عبارت بودند از «سقراط»، سپس شاگردش «افلاطون» و سرانجام شاگرد افلاطون، «ارسطو». از سقراط کتابی در دست نیست امّا در کتاب‌های شاگردش افلاطون به افکار او بسیار اشاره شده است. بین افکار افلاطون و سقراط، شباهت‌های زیادی وجود دارد، امّا نظرات ارسطو بسیار متفاوت از نظرات استادش افلاطون است و هر کدام از این دو به یک مکتب فلسفی و فکری تعلّق دارند.



خط کوفی برگ‌دار کنده‌کاری شده بر روی یک جعبه از جنس عاج، قرطبه، اسپانیا

ارسطو نخستین کسی است که دانش منطق را به صورتی منظّم و مکتوب درآورد. همان‌گونه که گفتیم، هدف از منطق، دور نگه داشتن فکر از خطا و اشتباه در استدلال‌های عقلی است. به دلیل اهمیّت و تأثیر بسیار زیاد ارسطو در تاریخ فکر بشری، به او نام «معلّم اوّل»

داده‌اند.

اکنون به نهضت ترجمه و ترجمه‌ی علوم عقلی بازگردیم. با آن که مسلمانان کم‌وبیش با بعضی از آثار فیلسوفان یونانی و از جمله با بعضی از آثار افلاطون آشنایی داشتند و آنها را ترجمه کرده بودند، ارسطو مهم‌ترین سهم را در علوم عقلی مسلمانان داشت. در منطق، مسلمانان تقریباً تمام آثار ارسطو را به عربی ترجمه کردند و منطق ارسطویی که توجّه فراوان مسلمانان را جلب کرد، بعدها به دست خود آنان گسترش و تکامل یافت و تأثیر مهمّی بر تاریخ فکر اسلامی گذاشت. امّا در فلسفه، وضع کمی متفاوت است. گرچه مسلمانان تعدادی از آثار اصیل ارسطو را به عربی ترجمه کردند، امّا بعضی از آثار ترجمه‌شده که به نام ارسطو شهرت یافت، در واقع از آن او نبود. برای آن که دلیل این اشتباه روشن شود، لازم است به سابقه‌ی تاریخی آن اشاره کنیم.

گفتیم که ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیست. در حدود هفت قرن پس از ارسطو، یعنی در قرن سوم بعد از میلاد، فیلسوف یونانی دیگری به نام «افلوطین» ظهور کرد (با افلاطون، استاد ارسطو اشتباه نشود). افلوطین مدّتی در شهر اسکندریّه‌ی مصر به فراگیری فلسفه پرداخت و آن‌گاه فلسفه‌ی خود را عرضه کرد. هسته‌ی اصلی فلسفه‌ی افلوطین، همان افکار افلاطون بود، امّا افلوطین چیزهای جدیدی به آن افزود و آن را کاملاً تغییر داد. پس از افلوطین، بسیاری از فیلسوفان دیگر اسکندریّه به پیروی از او پرداختند و از آن‌جا که آنان پس از قرن‌ها دوباره به سراغ افکار افلاطون رفته بودند، به آنان نام «نو افلاطونیان» دادند. نوافلاطونیان در ضمن کارهای خود، به آثار ارسطو هم پرداختند و برای آن که فلسفه‌ی خود را تقویت کنند، در آثار ارسطو تغییراتی دادند و آن را با عقاید نوافلاطونی هماهنگ کردند. به این ترتیب، تعدادی رساله و کتاب در مورد آثار ارسطو و شرح آنها نوشته شد که نه تنها با عقاید اصلی ارسطو تفاوت داشت، بلکه در جهت عقاید نوافلاطونیان بود. امّا از آن‌جا که مهم‌ترین منبع مسلمانان در فلسفه، همین نوشته‌های فیلسوفان اسکندریّه بود، مسلمانان نیز بعضی از کتاب‌ها و رساله‌های نوافلاطونیان را از آن ارسطو پنداشتند و آن‌ها را ترجمه کردند. به این ترتیب، بخشی از آنچه مسلمانان به نام تفکّرات ارسطو ترجمه کردند، به



ارسطو تعلّق نداشت، بلکه متعلّق به نوافلاطونیان بود.

این اشتباه تاریخی، دلایل گوناگونی دارد. یکی از این دلایل، کمبود کتاب‌های فلسفی یونان در آن زمان و همچنین ناآشنایی مترجمان مسلمان با فیلسوفان یونان و اشتباه گرفتن آنان با یکدیگر بود. امّا نکته‌ی بسیار مهمّ و جالب دیگری نیز در این اشتباه وجود دارد. در فلسفه‌ی واقعی ارسطو، جایی برای خدا و بسیاری از مفاهیم دینی دیگر وجود ندارد. به عبارتی، فلسفه‌ی واقعی ارسطو را به دشواری می‌توان با تعالیم دینی پیوند داد. حال آن که فلسفه‌ی نوافلاطونیان بسیار مستعدّ پیوند خوردن با مفاهیم دینی است و به راحتی می‌توان مفاهیمی مثل خدا، پیامبر و خلقت جهان را با آن پیوند داد.

به همین دلیل، اگر هم مسلمانان و مترجمان متوجّه اشتباه خود در نسبت دادن این آثار به ارسطو شده بودند، شاید تمایل چندانی به اصلاح آن نداشته‌اند. زیرا آنان فلسفه‌ای می‌خواستند که بتواند در عالم اسلام به رشد خود ادامه دهد.

امّا هر چه بود، این مهمان تازه‌وارد (فلسفه و منطق) از یونان به سرزمین‌های اسلامی پا گذاشت و چیزی نگذشت که مسلمانان در پذیرفتن یا نپذیرفتن آن به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند و درست در همین نقطه بود که اختلاف‌هایی در بین متفکّران مسلمان پدید آمد و سه گروه در میان آنان تشکیل شد.

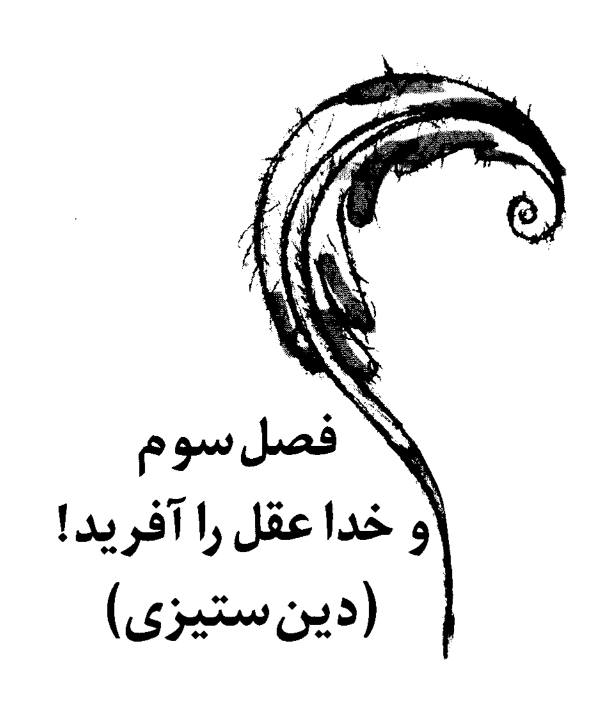
گروه نخست، کسانی بودند که علاوه بر به رسمیّت شناختن فلسفه، تصمیم گرفتند تا به کمک آن به بررسی دین بپردازند. امّا آنان در این بررسی به این نتیجه رسیدند که دین دارای دلایل عقلی نیست و باید کنار گذاشته

شود (مانند کاشفانی که نقشه‌ی غریبه را پذیرفتند).

گروه دوم کسانی بودند که فلسفه را به رسمیّت شناختند امّا مدعی شدند که فلسفه و دین کاملاً برهم منطبق‌اند. از نظر آنان هر آنچه در دین آمده، دارای دلایل فلسفی است و فلسفه می‌تواند در ثابت کردن عقاید اسلامی سودمند باشد (مانند کاشفانی که به یکی بودن دو نقشه حکم دادند).

و سرانجام، دسته‌ی آخر کسانی بودند که هیچ‌گاه فلسفه را به رسمیت نشناختند و روی خوش به آن نشان ندادند. از نظر آنان، دین یگانه راه شناخت حقیقت است و هنگامی که دین و فلسفه در تضاد با هم قرار می‌گیرند، وظیفه‌ی فلسفه است که خود را با دین هماهنگ کند (مانند کاشفانی که دست از نقشه‌ی خود برنداشتند).

ما در ادامه‌ی این کتاب، هر یک از این سه گروه را جداگانه بررسی خواهیم کرد. ابتدا به شرح عقاید یکی از طرفداران گروه اول، یعنی محمّدبن زکریای رازی می‌پردازیم. آن‌گاه به دو دسته از پیروان گروه دوم اشاره می‌کنیم؛ یکی دسته‌ی فیلسوفان و دیگری انجمن اخوان‌الصّفا. و سرانجام به نمونه‌ای از گروه سوم، یعنی اشعریان خواهیم پرداخت.



فصل سوم
و خدا عقل را آفرید!
(دین ستیزی)

حوصله‌ی من در کسب دانش به آن اندازه بود که در یک فن، بیش از بیست هزار ورقه با خطّ ریز نوشتم و پانزده سال از عمر خود را شب و روز برای نگارش کتاب حاوی صرف کردم و بر اثر همین کار، قوّه‌ی بینایی‌ام ضعیف شد و عضله‌ی دست راستم گرفتار سستی شد و از خواندن و نوشتن محروم شدم. با این حال، از طلب باز نمانده‌ام و پیوسته به یاری این و آن می‌خوانم و به کمک ایشان می‌نویسم.

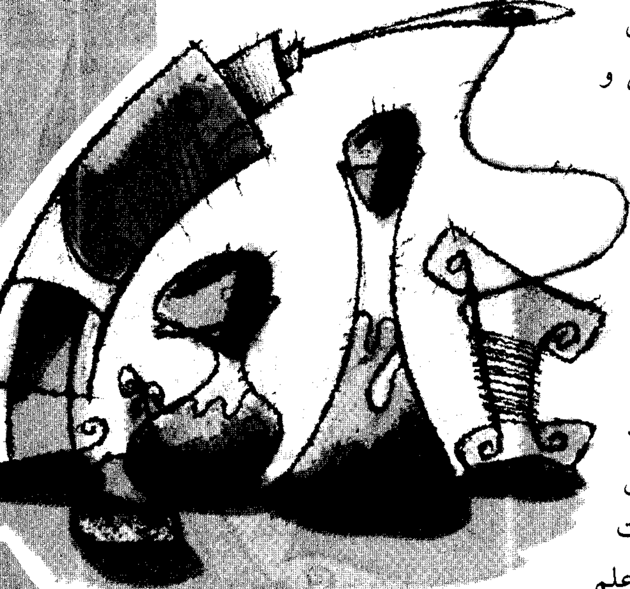
(بخشی از شرح حال رازی به قلم خودش ـ با اندکی تغییر)

گفتیم که ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان به زبان عربی و همچنین بحث‌هایی که بر سر رابطه‌ی فلسفه و دین درگرفت، متفکّران اسلامی را به گروه‌های مختلفی تقسیم کرد. یکی از این گروه‌ها کسانی بودند که کفه‌ی عقل را در برابر دین کاملاً سنگین کردند و اصولاً منکر هر گونه احتیاجی به پیامبران و دین شدند. از نظر آنان،

هر گونه سازش و توافقی بین فلسفه و دین ناممکن بود. این گروه، گرچه در طول تاریخ تفکّر مسلمانان هیچ‌گاه به اکثریت نرسیدند و همواره از سوی دیگر متفکّران، به اتّهام کفر طرد شدند، امّا در هر صورت، تأثیر خود را بر جای گذاشته‌اند.

در این فصل به شرح مختصری از عقاید یکی از این دانشمندان و فیلسوفان ایرانی، یعنی محمّدبن زکریّای رازی می‌پردازیم. بیشتر شهرت رازی مربوط به پژوهش‌ها و نوشته‌های او در زمینه‌ی پزشکی و کیمیاست که به حق یکی از عالی‌ترین نمونه‌های تیزبینی و تکیه بر اطّلاعات تجربی در طول تاریخ علم است. در فصول آینده به اهمیّت کارهای علمی رازی اشاره خواهیم کرد؛ امّا در این فصل، صرفاً به عقاید فلسفی او می‌پردازیم.

ابوبکر محمّدبن زکریای رازی در حدود سال ۲۵۰ هـ.ق. در شهر ری، در نزدیکی تهران کنونی به دنیا آمد. گفته‌اند که در جوانی به زرگری یا صرّافی مشغول بود (شغلی که به جداکردن پول‌های اصلی از پول‌های تقلّبی و مبادله‌ی پول‌های مختلف می‌پردازد). اغلب مورّخان گفته‌اند که به موسیقی علاقه داشت و ساز نیز می‌نواخت. رازی پس از مدّتی، موسیقی را رها کرد و به علم کیمیا روی آورد. امّا به علت نزدیکی به آتش و بوی تند مواد کیمیاگری، چشمش آسیب دید. پس از آن، رازی کیمیاگری را کنار گذاشت و به دنبال مداوای چشم خود، از علم پزشکی سر درآورد. بنابراین، او تحصیل پزشکی را در میان سالی، یعنی در حدود ۴۰ سالگی آغاز کرد. او مطالعه‌ی طب را



جدّی گرفت و روز و شب خود را صرف آن کرد. گویند که از شدّت علم‌دوستی، کتاب خود را به دیوار تکیه می‌داد و می‌خواند تا اگر در حین مطالعه به خواب رفت، کتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و مطالعه را از سر بگیرد.

رازی پس از مدّتی در شهر ری به عنوان طبیب مشهور شد و ریاست بیمارستان ری را بر عهده گرفت. سپس به بغداد رفت و در آن‌جا نیز به مقام ریاست بیمارستان بغداد رسید. امّا پس از مدّتی، به علّت بیماری چشم از بغداد به ری بازگشت و حلقه درسش را در آن‌جا تشکیل داد. رازی که در این هنگام مردی سالخورده بود، در مرکز این حلقه می‌نشست و چندین ردیف از شاگردان به دورش حلقه می‌زدند. آن‌گاه اگر کسی پرسشی داشت، ابتدا آن را از دانشجویان صف نخست می‌پرسید؛ چنانچه آنان قادر به پاسخ نبودند، دانشجویان صف دوم به آن پاسخ می‌دادند و در نهایت اگر هیچ کس پاسخ پرسش را نمی‌دانست، خود رازی به آن پاسخ می‌گفت. در شرح حال او بر مهربانی و احوال‌پرسی او از بیمارانش تأکید شده است. سرانجام پس از سال‌ها تلاش، چشمان رازی آب آورد و ضعیف شد.

گویا در اواخر عمر، زمانی که از او می‌خواهند تا خود به مداوای چشمانش بپردازد، پاسخ می‌دهد: «این کار را نخواهم کرد؛ زیرا دنیا را آن‌قدر دیده‌ام که دیگر از آن خسته شده‌ام.»

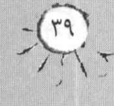
بعضی مورّخان دیگر نیز نقل کرده‌اند که یکی از شاگردانش از طبرستان برای معالجه‌ی او به ری آمد، امّا رازی به او گفت: «شاید عمر من به پایان رسیده و مرگ من نزدیک باشد. از این رو، دیگر جایز نیست که خود را برای باز یافتن بینایی دچار گرفتاری کنم.» رازی در

سال ۳۱۳ هـ.ق. در ری درگذشت.

مهم‌ترین عقیده‌ی رازی را می‌توان تکیه‌ی او بر عقل و توانایی آن و همچنین انکار پیامبران دانست. البتّه هیچ کدام از آثار اصلی فلسفی رازی که چنین اعتقاداتی را در آن بیان کرده باشد، به دست ما نرسیده است. امّا از لابه‌لای کتاب‌های دیگر که در پاسخ به افکار رازی نوشته شده‌اند، می‌توان عقاید او را فهمید. از نظر رازی، خداوند عقل را به انسان هدیه داده و عقل بزرگ‌ترین نعمت الهی است. با روشنایی عقل می‌توان تمام آنچه را برای سعادت لازم است، فهمید و تمام مسائل مبهم را گشود. اکنون که عقل دارای چنین مقام بلندی است و به صورتی یکسان و برابر میان تمام افراد بشر توزیع شده است، دیگر بشر احتیاجی به پیامبران و راهنمایی آنان ندارد. رازی اصولاً نقش پیامبران را به عنوان واسطه‌ی میان انسان و خدا انکار می‌کند و معتقد است تعصّب و علاقه‌ی پیروان هر کدام از ادیان به دین خود، مانند علاقه‌ی هر فرد به نژاد و قوم و زبانش است و این تعصّب‌ها در طول تاریخ، نتیجه‌ای جز جنگ‌های پی‌درپی به بار نیاورده است.

یکی دیگر از اعتقادات رازی، عقیده به تناسخ است. بر طبق نظریه‌ی تناسخ، اگر در طول زندگی بشر، عقل بتواند روح را از خواب غفلت بیدار کند، روح پس از مرگ رستگار می‌شود و نجات می‌یابد. امّا اگر آدمی نتواند به کمک عقل و فلسفه، روحش را بیدار کند، روح پس از مرگ به جسمی دیگر می‌رود و دوباره زندگی خود را در این جهان تکرار می‌کند؛ تا آن که سرانجام روزی به کمک عقل آزاد و رستگار شود. عقیده‌ی تناسخ رازی که صرفاً عقل و فلسفه را برای رستگاری انسان کافی می‌داند، مخالف تعالیم اسلام در مورد جهان پس از مرگ و لزوم وحی و نبوّت است. رازی در تمام کتاب‌های خود، خداوند را پذیرفته است و به او اعتقاد دارد. بعضی از محقّقان بر این عقیده‌اند که دشمنان رازی به خاطر بدنام

نمونه‌ای از گچبری به جا مانده در نیشابور

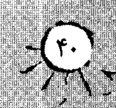


کردن او، چنین عقاید و کتاب‌هایی را نوشته و به نام رازی منتشر کرده‌اند.

از آن‌جا که عقاید رازی مخالف با اصول اعتقاد اسلامی است، تقریباً تمام دانشمندان اسلامی به مخالفت با او پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، اسماعیلیان (یکی از فرقه‌های مذهب شیعه) در نکوهش عقاید رازی کتاب‌های بسیاری نوشته‌اند و ناصر خسرو، یکی از دانشمندان اسماعیلی، ایرادهایی از عقاید او گرفته است. ابوریحان بیرونی نیز در مخالفت با رازی، با دیگران هم‌آواز بوده است. بیرونی اعتراف کرده که در جوانی علاقه‌ی فراوانی به آثار رازی داشته و تمام آنها را مطالعه کرده؛ امّا بعدها از بیانات کفرآمیز رازی روی برگردانده است. یکی از مهم‌ترین خدمت‌های بیرونی به رازی، فهرستی است که او از صدوهشتادوچهار کتاب رازی در زمان خود تهیّه کرد. به دلیل وجود این فهرست است که ما امروزه از کارهای رازی و تعداد آنها باخبریم.

یکی دیگر از فیلسوفان همعصر رازی به نام ابن راوندی (در گذشته به سال ۲۹۷ هـ.ق.) نیز عقایدی شبیه او داشت. به نظر او نیز عقل و دین مخالف هم‌اند و نیازی به وجود پیامبران و وحی نیست.

با آن که رازی بارها به بدبینی متّهم شد، در زندگی شخصی خود بسیار متعادل و میانه‌رو بود. او با هر گونه ریاضت و زهد مخالفت می‌کرد و خداوند را از کسانی که خود را به رنج و عذاب می‌اندازند، بیزار می‌دانست. او به صراحت شیوه‌ی هندیان و راهبان مسیحی را در ترک دنیا و سختی دادن به تن، نکوهش کرده و کارهای آن دسته از مسلمانان را که از بام تا شام در مسجد به ذکر و عبادت

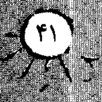


می‌پردازند و به جای کوشش در راه زندگی، به غذای اندک و پوشش زمخت بسنده می‌کنند، زشت دانسته است. از نظر رازی ، لذّت‌های فکری و عقلی، هدف اصلی زندگی است و آدمی باید عمر خود را در راه خرد و دانایی و سپس عمل به دانش خود سپری کند.

بعضی از محقّقان، ریشه‌ی عقاید رازی را در اعتقادات صائبیان حرّان دانسته‌اند و بعضی دیگر عقاید فیلسوفان یونان باستان همچون افلاطون و سقراط را سرچشمه‌ی سخنان رازی می‌دانند.

به هر تقدیر، وجود رازی در تاریخ تفکّر اسلامی، گواه بر چند چیز است. یکی آن که در جامعه‌ی اسلامی آن روز، عقاید مخالف تا حدودی پذیرفته می‌شد و کسی مانند رازی که منکر لزوم نبوّت بود، حتّی می‌توانست به ریاست بیمارستان بغداد نیز برسد.

دوم آن که برخلاف جریان اصلی فلسفه‌ی اسلامی که آراء خود را از ارسطو و نوشته‌های غیر اصیلی که به او نسبت داده شده است می‌گرفت، گروه اندکی از متفکّران نیز به دنبال راه جدیدی در فلسفه بودند و به دیگر فیلسوفان یونان چون سقراط و افلاطون هم توجّه داشتند.



فصل چهارم
کردم همه مشکلات گیتی را حل
(فلسفه)



این فصل به بررسی زندگی و کارهای آن دسته از متفکّرانی اختصاص دارد که درصدد ایجاد آشتی بین دین و فلسفه بوده‌اند. بیشتر فیلسوفان مسلمان در این گروه قرار می‌گیرند و ما در این فصل به توضیح نظرات دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی مسلمان، یعنی فارابی و ابن‌سینا می‌پردازیم.

فارابی

ابونصر محمّد فارابی یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی و نخستین کسی است که در جهان اسلام نظام فلسفی کامل و منسجمی را ایجاد کرد. گرچه پیش از فارابی، فیلسوفانی نظیر کِندی در میان مسلمانان ظاهر شدند امّا هیچ کدام نتوانستند نظرات خود را در مجموعه‌ای منسجم و منظّم تدوین کنند و این کار برای نخستین بار به همّت فارابی صورت گرفت.

فارابی در حدود سال ۲۵۹ هـ.ق. در ناحیه‌ی حاصلخیز فاراب در ماوراءالنّهر به دنیا آمد. پدر فارابی از لشکریان دربار سامانی بود و بعضی از تاریخ‌نویسان احتمال داده‌اند که مادرش از نژاد ترک بوده باشد.

فارابی بنابه رسم بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان مسلمان، به نوشتن زندگینامه خود نپرداخت و هیچ یک از شاگردان او هم در این کار پیشقدم نشد. از این رو، اطّلاعات ما از زندگی او دقیق نیست. با این حال می‌توان زندگی فارابی را به دو دوره تقسیم کرد. دوره‌ی نخست، زمانی است که او در زادگاهش ساکن بود. فارابی در این دوره که تا چهل و چند سالگیش طول کشید، مطالعاتی در علوم مختلف داشت و گویا زمانی نیز به شغل قضاوت پرداخت، امّا کم‌کم علاقه‌ی او به علم بیش‌تر شد و راه بغداد ـ مرکز علمی آن زمان ـ را در پیش گرفت. دوره‌ی دوم زندگی او از این جا آغاز شد. در بغداد ابتدا زبان عربی را آموخت. تاریخ‌نویسان قدرت فارابی را در فراگیری زبان‌های مختلف، نبوغ‌آمیز دانسته‌اند. حتّی نقل شده است که خود او مدّعی بود هفتاد زبان را می‌داند. هر چند که این گفته‌ی تاریخ‌نویسان، خالی از اغراق نیست، امّا بی‌تردید فارابی زبان‌های عربی، فارسی، ترکی و کردی را می‌دانسته، گرچه از یونانی و سریانی اطّلاعات چندانی نداشته است.

ظرف نقش‌دار سفالی

فارابی پس از آموزش زبان، به فراگیری منطق پرداخت و چیزی نگذشت که در منطق بر تمام استادان خود برتری یافت و به بزرگ‌ترین منطق‌دان زمان خود تبدیل شد. تا پیش از فارابی، مسلمانان به مقام بالایی در منطق دست نیافته بودند و اغلب منطق‌دانان بزرگ آن روزگار، از مسیحیان بودند. امّا فارابی منطق را از دشواری‌هایی که در آن بود نجات داد، مشکلاتی را که پیشینیان از حلّ آن عاجز

بودند توضیح داد و با شرح‌های مفصّلی که بر آثار ارسطو نگاشت، به بالاترین قلّه‌ی منطق در آن زمان صعود کرد.

علاوه بر منطق، فارابی به تحصیل فلسفه نیز پرداخت. او پس از مدّتی استعداد خود را در این زمینه نیز نشان داد و به یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان زمان خود تبدیل شد. فارابی در حاشیه‌ی یکی از کتاب‌های ارسطو نوشته است: «این کتاب را صد بار خواندم تا به فهم آن نایل شدم.» و این نشانه‌ای است از تلاش او در فراگیری دانش.

فارابی پس از یادگیری فلسفه، به نوشتن کتاب‌ها و رساله‌های متعدّدی دست زد. بیشتر کارهای فارابی و اصولاً دلیل اهمیّت او در عالم اسلام، شرح‌هایی است که بر کتاب‌های ارسطو نگاشته است. فارابی با شرح عقاید ارسطو، به او بالاترین مقام را در فلسفه‌ی اسلامی داد. به همین دلیل، پس از ارسطو که «معلّم اوّل» نامیده شده است، به دلیل کارهای فارابی در شرح آثار ارسطو، به او لقب «معلّم ثانی» (معلّم دوم) داده‌اند.

فارابی به جز منطق و فلسفه در موسیقی نیز مهارت داشت. یکی از کتاب‌های معروف فارابی به نام الموسیقی الکبیر به موسیقی اختصاص دارد. این کتاب که نشانه‌ی تسلّط فارابی بر موسیقی و ریاضیّات است، تا قرن‌ها بعد به عنوان مهمّترین کتاب نظری در زمینه‌ی موسیقی مطرح بوده است.

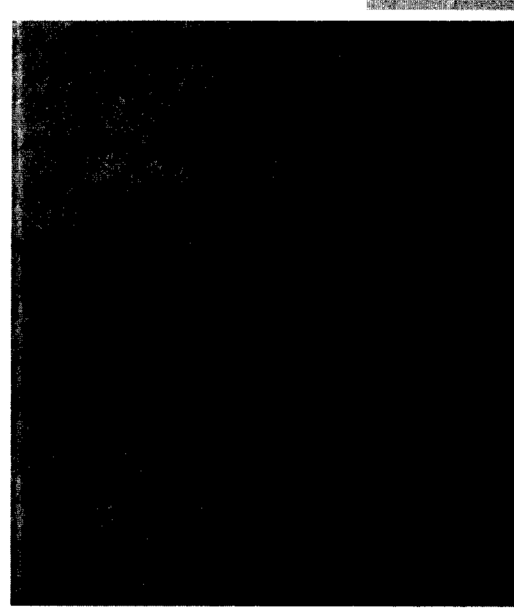
فارابی پس از بیست سال فراگیری علم در بغداد، به شهر دمشق رفت تا در آن‌جا در دربار امیری شیعه به نام سیف‌الدّوله حمدانی عمر را بگذراند. (البتّه او پیش از آن نیز سفری به حرّان داشت و در آن‌جا هم از استادان مختلف استفاده کرده بود.) در دمشق، گرچه فارابی بسیار محترم بود و همواره می‌توانست زندگی دانشمندی درباری را داشته باشد، به زندگی ساده‌ی خود ادامه داد. این سادگی چنان بود که سیف‌الدّوله که خود عاشق علم بود و مقام بلند فارابی را می‌دانست، دستور داد تا حقوقی از خزانه به فارابی اختصاص دهند. امّا او به جز روزی چهار درهم که برای رفع گرسنگی او کافی بود، چیزی برنداشت. گفته‌اند، که او همواره از مردم می‌گریخت و جز در کنار برکه‌ی آب یا در انبوه درختان باغ دیده نمی‌شد. گویند که او در هنگام اقامت در دمشق، نگهبان یکی از باغ‌های آن‌جا شد و شب‌ها

در زیر نور چراغ پاسبانان بیدار می‌ماند و به مطالعه و تألیف کتاب‌هایش می‌پرداخت.

فارابی را عالمی گوشه‌گیر توصیف کرده‌اند که همواره زندگی سختی را برای خود انتخاب می‌کرد. او بیشتر اوقاتش را به تأمّل می‌گذراند و هرگز در درگیری‌های سیاسی زمان خود وارد نشد؛ هر چند که کتاب‌هایی در زمینه‌ی سیاست نگاشت. برخی گفته‌اند که فارابی در اواخر عمر، سفری نیز به مصر داشته است. سرانجام فارابی در سال ۳۳۹ هـ.ق. در ۸۰ سالگی بدرود جهان گفت. امیر و نزدیکانش در مراسم تشییع جنازه‌ی او شرکت کردند و امیر بر جنازه‌ی او نماز گزارد. به این ترتیب، پایه‌گذار اصلی فلسفه‌ی اسلامی، در دمشق به خاک سپرده شد.

اکنون ببینیم فارابی چگونه سعی داشت فلسفه‌ی یونانی (این مهمان تازه‌وارد) و اندیشه‌های دینی را آشتی دهد. ما به دو نمونه از کارهای او در این زمینه اشاره می‌کنیم. نمونه‌ی نخست به اثبات خداوند مربوط است. فارابی هم‌چون تمام فیلسوفان مسلمان، درصدد اقامه‌ی برهانی برای اثبات وجود خداوند بود. یکی از برهان‌های او بر مبنای نظرات ارسطو در مورد حرکت است. به نظر ارسطو در این جهان چیزهایی وجود دارند که در حال حرکت‌اند. امّا می‌دانیم هر چیزی که حرکت کند، باید حرکتش را از حرکت‌دهنده‌ای گرفته باشد. خود آن حرکت‌دهنده هم باید حرکتش را از حرکت‌دهنده‌ی دیگری گرفته باشد. به این ترتیب، زنجیره‌ای از چیزهای در حال حرکت داریم که هر کدام حرکتشان را از قبلی گرفته‌اند. امّا این زنجیره نمی‌تواند تا ابد به همین گونه پیش برود و نقطه‌ی آغازی نداشته باشد. از این‌رو، به نظر ارسطو باید در ابتدای این زنجیره چیزی باشد که حرکت را به شیء پس از خود بدهد، امّا خودش حرکت نکند؛ زیرا اگر خودش حرکت داشته باشد، باز احتیاج به حرکت‌دهنده‌ای دیگر دارد و باز این زنجیره ادامه می‌یابد. به این ترتیب، ارسطو لزوم یک حرکت‌دهنده‌ی غیر متحرّک را اثبات می‌کند. امّا او هیچ‌گاه نام خدا را بر این حرکت‌دهنده نمی‌گذارد.

فارابی که می‌خواست به کمک فلسفه‌ی ارسطو دلیلی برای اثبات وجود خداوند بیاورد، این استدلال ارسطو را گرفت و نام آن حرکت‌دهنده‌ی غیر متحرّک



را خداوند گذاشت. به عبارتی، او از عناصر فلسفه‌ی ارسطو ـ مانند حرکت ـ استفاده کرد امّا به کمک آنها وجود خداوند را که عقیده‌ای دینی است، به اثبات رساند و به این ترتیب بین فلسفه و دین، آشتی برقرار کرد.

نمونه‌ی دوم مربوط به ارتباط خداوند و جهان است. این پرسش مطرح است که: این جهان وسیع و پر از اشیاء گوناگون، چگونه به دست خداوند خلق شده است؟ فارابی در پاسخ به این پرسش، از نظریه‌ی صدور استفاده کرده است. نظریه‌ی صدور، در حقیقت متعلّق به نوافلاطونیان است امّا مسلمانان به اشتباه آن را متعلّق به ارسطو می‌دانستند. بر طبق نظریه‌ی صدور، خداوند خود بدون واسطه و مستقیم جهان را خلق نکرده، بلکه با واسطه‌ها و عواملی میانی به خلق جهان پرداخته است. بر طبق این نظریه، خداوند ابتدا چیزی به نام «عقل اوّل» را خلق کرده است. آن‌گاه عقل اوّل، عقل دوم را خلق کرده و از عقل دوم، عقل سوم خلق شده و این کار ادامه یافته تا «عقل دهم» به وجود آمده است. با هر کدام از این عقل‌ها، یک فلک هم در آسمان ایجاد شده است. این فلک‌ها در حقیقت طبقات مختلف آسمان‌اند. هر فلک به شکل یک کره است که درون فلک قبلی جای دارد و در آن تعدادی از ستارگان و سیّارات جای گرفته‌اند. به این ترتیب، کلّ جهان شبیه پیازی است که این فلک‌ها پوسته‌های درونی آن‌اند. آخرین فلکی که با عقل دهم ایجاد شده، فلک ماه است.

فارابی به پیروی از ارسطو معتقد است کره‌ی زمین و تمام آنچه روی آن است، در زیر فلک ماه قرار دارد. از این رو، کره‌ی زمین و انسان‌ها همگی به واسطه‌ی عقل دهم خلق شده‌اند. در این جا نیز تلاش فارابی آن است تا بین فلسفه‌ی یونان و عقاید اسلامی یگانگی برقرار کند. در این طرح، از طرفی خداوند به عنوان تنها خلق‌کننده‌ی جهان مطرح است و به این ترتیب بر عقیده‌ی دینی توحید تأکید شده



است و از طرف دیگر، نظام فلسفی ارسطو (و در واقع افلوطین) حفظ شده و با پذیرش عقل‌های ده‌گانه و فلک‌های آسمان که متعلّق به این نظام است، دین توحیدی و فلسفه‌ی یونان آشتی داده شده‌اند.

امّا این طرح، مزیّت دیگری هم دارد و آن این است که با نظام ستاره‌شناسی بطلمیوس، منجّم یونانی نیز مطابقت دارد. در نظام بطلمیوس، زمین در مرکز عالم قرار دارد و تمام ستارگان و سیّارات دیگر، از جمله خورشید، به دور آن در حرکت‌اند.

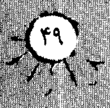
ابن‌سینا

هر چند که پس از فارابی، بسیاری فیلسوفان دیگر در ایران و سایر سرزمین‌های اسلامی ظهور کردند، امّا نام و شهرت آنان همواره در زیر سایه‌ی نام ابن‌سینا قرار گرفته است.

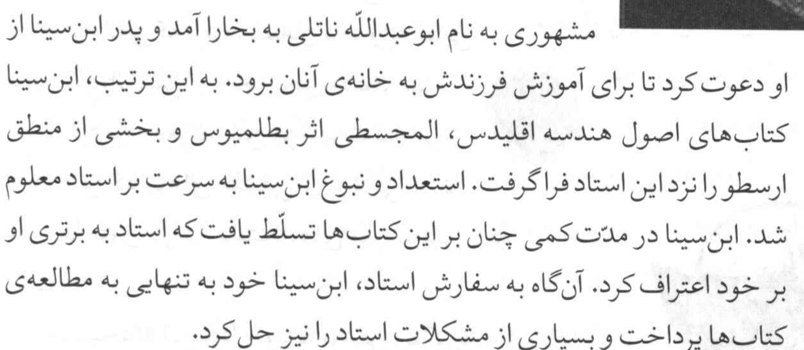
ابوعلی حسین‌بن عبداللّه‌بن سینا یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان، پزشکان، ریاضی‌دانان و منجّمانی است که تاریخ ایران و جهان به خود دیده است. ابن‌سینا علاوه بر مقامی که نزد مسلمانان دارد و به القابی مانند شیخ‌الرّئیس و حجّة‌الحق مفتخر شده است، نزد مردم مغرب‌زمین نیز شهرت فراوانی دارد؛ زیرا کتاب‌های فلسفی و پزشکی او تا مدّت‌ها متون درسی دانشگاه‌های مغرب‌زمین بوده است.

خوشبختانه ابن‌سینا خود به نوشتن زندگی‌نامه‌اش پرداخته و پس از مرگش نیز یکی از شاگردانش به نام ابوعبید جوزجانی آن را تکمیل کرده است. به همین دلیل، اطّلاعات ما از زندگی او تقریباً کامل است.

ابن‌سینا در سال ۳۷۰ هـ .ق. در یکی از روستاهای اطراف شهر بخارا دیده به جهان گشود. بخارا در آن زمان پایتخت دولت سامانیان و مرکز علم و ادب بود. پدر ابن‌سینا در اصل از مردم بلخ بود که پس از مهاجرت به بخارا، دولت سامانی او را برای

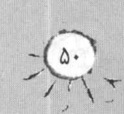


حکومت در یکی از توابع بخارا به آن‌جا فرستاد. ابن‌سینا تا پنج سالگی در آن‌جا بود امّا بعد همراه خانواده‌اش به بخارا بازگشت و از آن‌جا که استادان این شهر در دانش‌های گوناگون مشهور بودند، زمینه‌ی تربیت ابن‌سینا فراهم شد. پدر ابن‌سینا علاقه‌ی بسیاری به تربیت فرزند خود نشان می‌داد و انواع وسایل تحصیل را برای او فراهم می‌کرد. ابن‌سینا در ده سالگی صرف و نحو و علوم ادبی را فرا گرفت و با قرآن آشنایی کامل یافت. آن زمان، پدر و برادر بزرگ ابن‌سینا که هر دو اسماعیلی مذهب بودند، کم‌کم شروع به تربیت او به روش اسماعیلیان کردند و از آن‌جا که آموزش ریاضیّات در نظر آنان جایگاه مهمّی داشت، ابن‌سینا را برای آموزش حساب هندی نزد سبزی‌فروشی که گویا تنها معلّم این رشته در بخارا بود، فرستادند. همزمان، او نزد استاد دیگری نیز به آموزش فقه مشغول شد. امّا چندی نگذشت که ریاضی‌دان مشهوری به نام ابوعبداللّه ناتلی به بخارا آمد و پدر ابن‌سینا از او دعوت کرد تا برای آموزش فرزندش به خانه‌ی آنان برود. به این ترتیب، ابن‌سینا کتاب‌های اصول هندسه اقلیدس، المجسطی اثر بطلمیوس و بخشی از منطق ارسطو را نزد این استاد فرا گرفت. استعداد و نبوغ ابن‌سینا به سرعت بر استاد معلوم شد. ابن‌سینا در مدّت کمی چنان بر این کتاب‌ها تسلّط یافت که استاد به برتری او بر خود اعتراف کرد. آن‌گاه به سفارش استاد، ابن‌سینا خود به تنهایی به مطالعه‌ی کتاب‌ها پرداخت و بسیاری از مشکلات استاد را نیز حل کرد.



پس از مدّتی، ناتلی از بخارا سفر کرد و ابن‌سینا مدتی به مطالعه‌ی علوم طبیعی و الهی پرداخت و سپس به علم طب علاقه‌مند شد. او این علم را نزد چند تن از استادان بخارا فرا گرفت و باز چیزی نگذشت که در این دانش پیش رفت و از استادان خویش بالاتر ایستاد. ابن‌سینا که در طب به مقامی والا رسیده بود، به کار معالجه‌ی بیماران و یافتن مداوای بسیاری از بیماری‌ها از طریق تجربه پرداخت. در آن زمان، بیش از شانزده سال نداشت.

پس از آن، ابن‌سینا دو سال را صرف مطالعه‌ی فلسفه، به ویژه فلسفه‌ی ارسطو



کرد. ابتدا هر چه به مطالعه‌ی آثار ارسطو می‌پرداخت، چیزی از آن نمی‌فهمید. گویند که او کتابی از ارسطو را چهل بار خواند و حتّی آن را از حفظ کرد، امّا همچنان دروازه‌ی معنی بر او بسته بود. تا آن که سرانجام کتابی از فارابی در شرح مقصود ارسطو به دست آورد. ابن‌سینا به کمک آن کتاب، در فلسفه نیز پیش رفت و در آن استاد شد. ابن‌سینا همواره به نقش فارابی در پیشرفت فلسفی خود اشاره کرده و او را استاد خویش خوانده است.

اکنون دیگر علمی در زمانه نبود که ابن‌سینای هجده ساله اطّلاعی از آن نداشته باشد و در آن به عنوان دانشمند تراز اوّل مطرح نباشد. سال‌ها بعد که وقت بیشتری را به مطالعه اختصاص داد، نوشت «در تمام این سال‌ها چیزی بیش از آن که در هجده سالگی می‌دانستم، نیاموخته‌ام و صرفاً همان دانش‌ها را با جزییات بیشتر تکرار کرده‌ام.»

امّا در آن زمان، حادثه‌ای خوش، دری جدید به زندگی ابن‌سینا گشود. پادشاه سامانی به سختی مریض شد و هیچ کدام از پزشکان دربار موفق به معالجه‌ی او نشدند. ابن‌سینا برای معالجه‌ی پادشاه دعوت شد و در درمان او توفیق یافت. پادشاه که از بستر بیماری برخاست، برای جبران کار ابن‌سینا، به او اجازه داد تا از کتابخانه‌ی سلطنتی سامانیان که مجموعه‌ی بسیار نفیسی از کتاب‌های علمی را در خود داشت، استفاده کند. این کتابخانه اتاق‌های متعدّدی داشت و در هر اتاق، صندوق‌های بسیاری از کتاب موجود بود، کتاب‌هایی از شعر و ادب گرفته تا علوم طبیعی و فلسفی. ابن‌سینا به این گنجینه دست یافت و با ولع تمام شروع به مطالعه‌ی آن کرد. او گفته که در آن کتابخانه به کتاب‌هایی برخورده است که بسیاری حتّی از نام آنها هم بی‌خبر بوده‌اند. امّا متأسّفانه این کتابخانه در سال‌های بعد، از میان رفت.

ابن‌سینا در بیست و یک سالگی نخستین کتاب‌های خود را نوشت. این کتاب‌ها شامل یک کتاب در ریاضیّات، مجموعه‌ای بیست جلدی در علوم

مختلف و یک کتاب در اخلاق است.

یک سال بعد، پدر ابن‌سینا درگذشت و او مدّتی را به دنبال کردن شغل پدر در دربار گذراند. امّا در آن زمان، اوضاع بخارا ناآرام شد و شهر رو به هرج‌ومرج گذاشت. از این رو، ابن‌سینا ترجیح داد بخارا را ترک کند و به شهر گرگانج، پایتخت خوارزمشاهیان برود. در آن‌جا پادشاه و وزیر به نیکی از ابن‌سینا استقبال کردند و او نیز چند کتاب برای وزیر نگاشت. در آن شهر، ابن‌سینا فرصت یافت تا با بسیاری از دانشمندان بزرگ زمان، از جمله ابوریحان بیرونی، به تبادل نظر بپردازد. بین ابن‌سینا و ابوریحان، پرسش و پاسخ‌هایی نیز در رشته‌های مختلف علمی رد و بدل شد.

امّا اوضاع خوارزم نیز آرام نماند و احتمال آن که سلطان محمود غزنوی خوارزم را به تصرّف درآورد، بیشتر شد. ابن‌سینا از ترس آن که مبادا گرفتار سلطان محمود شود، بار دیگر راه سفر را در پیش گرفت و به سمت گرگان به راه افتاد. در آن زمان در گرگان امیری علم‌دوست به نام شمس‌المعالی قابوس‌بن وشمگیر حکومت می‌کرد که حمایت‌های فراوانی از دانشمندان می‌کرد. ابن‌سینا هم به این امید، راه گرگان را در پیش گرفت. امّا در این سفر، بخت با ابن‌سینا همراه نبود. هنگامی که او به گرگان رسید، دریافت که امیر دانش‌دوست، چندی پیش مرده است. پس از آن، ابن‌سینای مأیوس، بار دیگر به روستایی در خوارزم سفر کرد. امّا در آن‌جا بیماری سختی گریبان او را گرفت و بار دیگر به گرگان بازگشت. این بار او با یکی از بزرگ‌ترین شاگردان آینده‌اش، یعنی ابوعبید جوزجانی آشنا شد. جوزجانی همان کسی است که پس از ابن‌سینا زندگی‌نامه‌ی او را کامل کرده است.

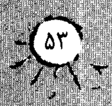
ابن‌سینا مدّتی در گرگان ماند. گویا او در این مدّت، چندی به کارهای دولتی پرداخته و بعضی از کتاب‌های خود را هم نگاشته است. پس از مدّتی، ابن‌سینا برای معالجه‌ی یکی از امیران ری به آن‌جا رفت و پس از درمان او، چندی هم در ری ماند. امّا او ماندن در ری را نیز انتخاب نکرد و بار دیگر راه سفر در پیش گرفت. ابتدا به قزوین و سپس برای دیدن پادشاه آل‌بویه به همدان رفت. در همدان، او پادشاه آل‌بویه را معالجه کرد.

پادشاه نیز ابن‌سینا را از نزدیکان خود کرد و مقام وزارت خود را به او داد. ورود ابن‌سینا به کارهای سیاسی، گرچه باعث دوری او از کارهای علمی نشد، امّا باعث شد تا بسیاری با او از در دشمنی درآیند. ابن‌سینا در این دوره کتاب شفا، یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی و بزرگ‌ترین شاهکار خود را نوشت.

پس از چندی، پادشاه درگذشت و پسرش به سلطنت رسید. پادشاه جوان از ابن‌سینا خواست تا همچنان در مقام وزارت باقی بماند، امّا ابن‌سینا علاقه‌ای به ماندن در همدان نداشت و می‌خواست به اصفهان برود. به همین دلیل، نامه‌هایی نیز با امیر اصفهان ردوبدل کرد. همین کار باعث شد تا ابن‌سینا مورد سوءظن قرار گیرد و در قلعه‌ای نزدیک همدان زندانی شود. ابن‌سینا چهار ماه در این زندان محبوس ماند و چند کتاب مهم خود را در آن‌جا نگاشت. در جریان حمله‌ی امیر اصفهان به همدان، ابن‌سینا موفق شد از فرصت استفاده کند و با لباس مبدّل درویشان، همراه شاگردش جوزجانی بگریزد.

ابن‌سینا به اصفهان رفت. اصفهان در آن زمان مرکز مهمّی در علم و فرهنگ بود و او موفّق شد مدّتی را در آرامش به مطالعه و نوشتن بپردازد. او پانزده سال در اصفهان، در کمال آرامش به کار پرداخت و برخی از مهم‌ترین کتاب‌هایش را مانند نجات و نیز دانش‌نامه‌ی علایی ـ که به زبان فارسی است ـ تألیف کرد. در آن ایّام، علاقه‌ی خاصّی هم به نجوم پیدا کرد و ساختمان رصدخانه‌ای را آغاز کرد که متأسّفانه به پایان نرسید. یکی دیگر از مزایای اصفهان برای ابن‌سینا آن بود که دانشمندان این شهر درباره‌ی نوشته‌های او دقّت بسیار کردند و ایرادهایی که آنان از ابن‌سینا گرفتند، باعث شد که او با اصلاح روش خود، از آن پس کتاب‌هایش را به سبکی آسان‌تر و پخته‌تر بنویسد.

امّا دوران آرامش اصفهان نیز به سر رسید. سلطان مسعود غزنوی، فرزند سلطان محمود، به اصفهان یورش برد و در همین حمله، بسیاری از نوشته‌های ابن‌سینا نابود شد. ابن‌سینا که بر اثر بیماری «قولنج» و اوضاع ناآرام اطرافش بسیار ضعیف شده بود، بار دیگر به همدان بازگشت و پس از مدّتی در همان جا، به سال ۴۲۸ هـ .ق. در پنجاه‌وهفت سالگی درگذشت و پیکرش را همان جا به خاک سپردند. به این ترتیب، زندگی دانشمندی که گرفتاری‌های سیاسی فراوانی داشت



و فراز و فرود بسیاری را دید، به پایان رسید.

بیشتر نویسندگان، ابن‌سینا را مردی زیبا و نیرومند توصیف کرده‌اند. او با وجود تمام گرفتاری‌های روز، شب‌ها در مجالس به شب‌نشینی و خوشگذرانی می‌پرداخت و پس از خاتمه‌ی مهمانی، به نوشتن رساله‌های علمی و فلسفی مشغول می‌شد. قدرت تمرکز او عالی بود و در آن زندگی پرتلاطم، آثاری با دقّت علمی فراوان نوشت. حتّی گفته‌اندکه متن بسیاری از آثارش را در جنگ یا بر پشت اسب گفته و شاگردانش نوشته‌اند.

ابن‌سینا در رشته‌های طب، ریاضی، علوم طبیعی، علوم دینی، فلسفه و عرفان کتاب‌هایی نوشته است. امّا ما در این فصل، اشاره‌ی مختصری به بخشی از فلسفه‌ی او می‌کنیم تا نشان دهیم که او چگونه درصدد پیوند دادن دین و فلسفه‌ی یونان بوده است و پرداختن به کارهای علمی او را به فصل‌های آینده موکول می‌کنیم.

ابن‌سینا را بزرگ‌ترین فیلسوف مشّائی جهان اسلام می‌دانند. کلمه‌ی «مَشّاء» در اصل به معنای کسی است که بسیار زیاد راه می‌رود. دلیل این نامگذاری آن است که ارسطو هنگام آموزش فلسفه به شاگردان خود، همراه با آنان به قدم‌زدن و راه‌رفتن می‌پرداخت و در همان حال به تدریس هم مشغول بود. از آن پس به فلسفه‌ی ارسطو و آموزش‌های خاصّ او نام فلسفه‌ی مشّاء داده‌اند. امّا دلیل آن که ابن‌سینا را فیلسوف مشّائی می‌دانند، آن است که او نیز همچون فارابی به پیروی از افکار و نظرات ارسطو پرداخت؛ اما مانند فارابی، بسیاری از چیزهایی را که او به عنوان تعالیم ارسطو در نظر گرفت، در حقیقت مربوط به شرح و تفسیرهای فیلسوفان نوافلاطونی پس از ارسطو بود.

ابن‌سینا ادامه‌دهنده‌ی راه فارابی است. بسیاری از مطالبی را که فارابی به صورتی مختصر و کوتاه به آنها پرداخته، ابن‌سینا با جزییات بیشتری شرح داده و کاملاً روشن کرده است. ضمن آن که او با نبوغ خود، مسائل جدیدی را نیز به فلسفه‌ی ارسطو افزود و آن را کامل‌تر کرد.

به عنوان مثال، ابن‌سینا درباره‌ی رابطه‌ی جهان با خداوند، همچون فارابی به نظریه صدور معتقد بود؛ امّا نکته‌ی جالب آن است که او در این راه، یک گام از فارابی هم جلوتر گذاشت. به عقیده‌ی او عقل‌های ده‌گانه، همان فرشتگان‌اند. می‌دانیم که فرشته، موجودی است که در دین اسلام و بسیاری ادیان دیگر به آن اشاره شده است، حال آن که یونانیان عقیده‌ای به فرشته نداشته‌اند. به این ترتیب، ابن‌سینا هم فرشتگان را که در قرآن اشاره‌های زیادی به آنان شده، در نظام خود وارد کرد و هم نظام ارسطویی را حفظ کرد. این مثال می‌تواند نمونه‌ای از سبک کار ابن‌سینا در تلفیق دین و فلسفه باشد.

امّا یکی از مشهورترین کارهای ابن‌سینا در فلسفه، بحث در مورد «وجود» و «ماهیّت» است. این بحث که از مهم‌ترین کارهای ابن‌سیناست، در بسیاری موارد، از جمله اثبات وجود خداوند، به کار می‌آید.

هنگامی که ما هر یک از موجودات جهان را در ذهن خود در نظر می‌گیریم، می‌توانیم بین دو جنبه‌ی مختلف آنها تفاوت بگذاریم. جنبه‌ی نخست هنگامی ظاهر می‌شود که می‌خواهیم بدانیم آن موجود چیست؛ یعنی ویژگی‌های آن چیست. مثلاً فرض کنید ما حیوانی پستاندار، چهارپا، علفخوار، سیاه‌رنگ و... را در ذهنمان تصوّر می‌کنیم. اگر از ما بپرسند که «این موجود چیست؟»، در پاسخ می‌گوییم «اسب». ابن‌سینا به پاسخی که به پرسش از «چیستی» یک موجود می‌دهیم، «ماهیّت» می‌گوید. مثلاً در مثال ما، «ماهیّت» آن موجود پستاندار و چهارپا و علفخوار سیاه‌رنگ و... «اسب» است.

امّا جنبه‌ی دیگری که کاملاً از ماهیّت جداست، «وجود» نام دارد. وجود یعنی آن که آیا آنچه ما در ذهن خود تصوّر کردیم در جهان خارج هست یا خیر. مثلاً اگر در ذهن خود اسبی را تصوّر کنیم، آن اسب در عالم خارج هم وجود دارد؛ امّا اگر در ذهن خود کوهی از طلا را تصوّر کنیم، این تصوّر در عالم خارج وجود ندارد.

ابن‌سینا پس از آن که به تفاوت دو مفهوم ماهیّت و وجود اشاره می‌کند، به بررسی رابطه‌ی آنها می‌پردازد و سه نوع رابطه‌ی مختلف را بین آنها توضیح می‌دهد. به نظر ابن‌سینا بعضی چیزها هستند که گرچه می‌توانیم راجع به آنها سخن بگوییم و به عبارتی ماهیّت آنها را می‌دانیم، اما آنها هیچ‌گاه نمی‌توانند در عالم خارج وجود پیدا کنند. مثلاً فرض کنید که ما در مورد شکلی صحبت می‌کنیم که هم مربّع و هم دایره است؛ یعنی با وجود آن که مربّع است و چهار ضلع دارد، در همان حال دایره است. این شکل هیچ‌گاه نمی‌تواند در عالم خارج وجود داشته باشد. یعنی نمی‌توانیم در جهان بیرونی شکلی داشته باشیم که هم مربّع و هم دایره باشد.

دسته‌ی دوم چیزهایی‌اند که وجود داشتن و وجود نداشتن آنها در عالم خارج ممکن است. مثلاً، فرض کنید که ما اسبی به رنگ بنفش را در ذهن خود تصوّر می‌کنیم. این اسب، هم ممکن است در سرزمینی دوردست وجود داشته باشد و هم ممکن است هرگز در جهان خارج به وجود نیامده باشد.

سرانجام، سومین گروه چیزهایی‌اند که حتماً باید در جهان خارج وجود داشته باشند. به نظر ابن‌سینا «خداوند» این گونه است. یعنی هر گاه ما خداوند را در نظر بگیریم و بگوییم که او موجودی است قدرتمند، دانا، مهربان و... چنین موجودی حتماً باید در جهان خارج، هم وجود داشته باشد.

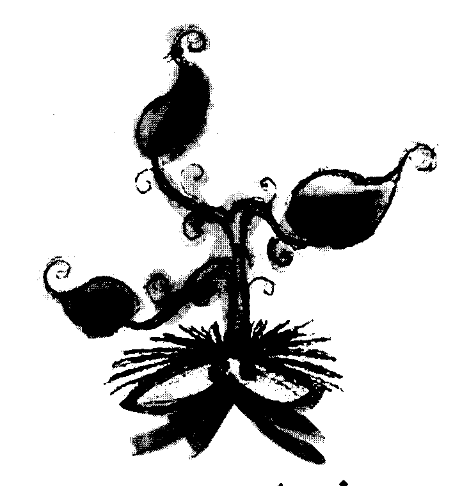
این تقسیم‌بندی سه‌گانه که در واقع از ابتکارات ابن‌سیناست و در کارهای ارسطو دیده نمی‌شود، پس از او مورد قبول بیشتر فیلسوفان مسلمان و حتّی بسیاری از فیلسوفان غرب قرار گرفت و پایه‌ی بسیاری از بحث‌های بعدی شد. در این جا به یکی از استفاده‌های ابن‌سینا از این تقسیم‌بندی در زمینه‌ی اثبات وجود خداوند اشاره می‌کنیم.

ابن‌سینا می‌گوید تمام آنچه ما هر روز در اطراف خود می‌بینیم، از قبیل حیوانات و درختان و کوه و حتّی خود ما، همگی متعلّق به گروه دوم این تقسیم‌بندی است. یعنی ممکن است آنها در جهان خارج وجود داشته باشند و



ممکن است هرگز وجود نداشته باشند. امّا می‌بینیم که آنها در جهان خارج وجود دارند. این که آنها وجود دارند، دلیلی است بر آن که کسی آنها را به وجود آورده است. زیرا آنها خود توانایی به وجود آوردن خود را ندارند. کسی که به تمام موجودات اطراف ما وجود بخشیده، همان خداوند است که در گروه سوم جای دارد. خداوند وجودش را از هیچ کس نگرفته و همواره وجود داشته است. او به موجودات گروه دوم هم وجود بخشیده و آنها را خلق کرده است.

همان گونه که مشاهده می‌شود، ابن‌سینا در این‌جا با تغییراتی که در فلسفه‌ی ارسطو به وجود آورده، آن را چنان بازسازی کرده است که بتواند به کمک آن، اصلی‌ترین عقیده‌ی مسلمانان، یعنی وجود خداوند را اثبات کند. این نمونه‌ای است از کار فیلسوفانی که به هماهنگی بین دین و فلسفه معتقد بوده‌اند.



فصل پنجم
انجمن سرّی (اِخْوان الصّفا)

ساختمان بدن مانند زمین است. استخوان‌ها مانند کوه‌ها، دِماغ مانند معادن، شکم مانند دریاها، روده‌ها مانند رودخانه‌ها، اعصاب مانند جوی‌ها و گوشت مانند خاک و گِل. موهای بدن مانند گیاهان است، آن‌جا که مو می‌روید مانند زمین حاصلخیز است و آن‌جا که مو وجود ندارد مانند شوره‌زار است. سمت جلو بدن انسان مانند زمین آباد و پشت او مانند زمینی خراب... تنفّس انسان مانند باد است و گفتار او همچو رعد و صدای او نظیر صاعقه... .

این‌ها بخشی از آموزش‌های گروهی از دانشمندان و فیلسوفان ایرانی است که در قرن چهارم هجری دست به تشکیل انجمنی زدند. انجمن «اِخْوان‌الصّفا و خلاّن‌الوفا» که به صورت مختصر «اِخْوان‌الصّفا» یا «برادران صفا» نامیده می‌شود. این گروه نام خود را از یکی از داستان‌های کلیله‌ودمنه گرفته‌اند. در این داستان، گروهی از حیوانات که رفتار دوستانه‌ای با هم دارند، موفّق به گریز از دام صیّاد می‌شوند. انتخاب این نام نشان می‌دهد که اعضای این گروه هم می‌کوشیدند تا روابط بسیار صمیمی و برادرانه‌ای داشته باشند و به کمک آن به اهداف خود برسند.

شاید مهم‌ترین انگیزه‌ی اعضای این گروه مخفی برای تشکیل آن، پایان دادن به وضعیّت آشفته‌ای بود که از نظر آنان در جهان اسلام ایجاد شده بود. در واقع، برادران صفا را می‌توان جزو آن دسته از دانشمندانی قرار داد که می‌خواستند بین دین و فلسفه آشتی برقرار کنند؛ امّا راه آنان برای این کار، با راه کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا بسیار متفاوت بود.

زمان و سابقه‌ی تشکیل انجمن اخوان‌الصّفا به دلیل مخفی بودن آن به درستی روشن نیست. امّا می‌دانیم که در قرن چهارم هجری و در زمان آل‌بویه، هنگامی که بغداد ـ پایتخت عبّاسیان ـ ضعیف شد و حتّی مدّتی به تصرّف آل‌بویه درآمد، جمعی از اعضای اخوان‌الصّفا در شهر بصره جمع شدند و تصمیم گرفتند با نوشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی در علوم مختلف، به ترویج اندیشه‌های خود بپردازند. امّا پیش از اشاره به جزییّات این نوشته‌ها، بهتر است ببینیم که اخوان‌الصّفا تحت تأثیر چه افراد و اندیشه‌هایی قرار داشت. مهم‌ترین فرد تأثیرگذار بر اخوان‌الصفا، فیثاغورس است. فیثاغورس که در قرن ششم پیش از میلاد مسیح می‌زیست، از نخستین فیلسوفان یونان بود و نخستین کسی است که از کلمه‌ی «فیلسوف» استفاده کرده است. فیثاغورس می‌خواست به کمک ریاضیات و اعداد، تمام پدیده‌های عالم را توضیح دهد. در زمان او بسیاری از فیلسوفان یونان به دنبال یافتن ماده‌ای بودند که تمام جهان از آن ساخته شده باشد. بعضی آب را سازنده‌ی تمام جهان می‌دانستند و بعضی می‌گفتند آتش زیربنای همه چیز است. امّا به عقیده‌ی فیثاغورس، آنچه در جهان عنصر اصلی و اساسی به شمار می‌آید، عدد و نسبت‌های مختلف بین اعداد است. به عقیده‌ی او می‌توان تمام اشیاء و دانش‌ها را برحسب عدد و روابط میان اعداد توضیح داد. مثلاً دانش موسیقی چیزی نیست جز نسبت‌های عددی بین نُت‌های موسیقی. تمام شکل‌های هندسی نیز رابطه‌ای مستقیم با اعداد دارند.

بشقاب منقش پیدا شده در نیشابور

امّا فیثاغورس علاوه بر اعداد و نسبت میان آنها که برایش مقدّس و رازآمیز بود، به نوعی مراسم عرفانی و دینی هم می‌پرداخت. او انجمنی مخفی تشکیل داده بود که در آن اعضای ویژه‌ای عضو بودند. در این انجمن، نوعی آیین عرفانی و مقدّس که ریشه در اساطیر یونان داشت، به صورت جمعی و مشترک برپا می‌شد.

به این ترتیب، فیثاغورس در کنار توجّه به علم و ریاضی، به عرفان و دین هم توجّه داشت و به ترکیبی از دین و فلسفه و ریاضی دست یافته بود. این ترکیب، برای اخوان‌الصّفا نیز بسیار جالب بود و آنان نیز در نوشته‌های خود دقیقاً همین عناصر را وارد کردند. آنان نیز چون فیثاغورس، به ریاضیّات و عدد توجّه ویژه‌ای نشان دادند و همچون او حلقه‌ها و جلسه‌های مخفی و سرّی ایجاد کردند.

گروه دومی که تأثیر بسیاری بر اخوان‌الصّفا داشت، فرقه‌ی اسماعیلیّه بود. اسماعیلیه یکی از فرقه‌های شیعه‌اند که به امامت امام علی پس از پیامبر اعتقاد دارند. امّا اسماعیلیان برخلاف شیعیان دوازده امامی، معتقدند که امام هفتم پس از امام جعفر صادق، پسر او اسماعیل است، نه امام موسی کاظم. بقیه‌ی امامان نیز همگی از نسل اسماعیل‌اند. در دیدگاه اسماعیلیان، آنچه در مرکز هستی و عالم قرار دارد، شخص امام است. تنها امام است که می‌تواند معنای اصلی و باطنی دین را بفهمد و تمام علوم در نزد اوست. از نظر اسماعیلیان، در پشت دستورهای ظاهری دین، حقیقتی پنهانی و باطنی وجود دارد و هدف واقعی از آمدن دین هم رسیدن انسان‌ها به همین حقیقت باطنی است. البتّه این کار نیز جز با راهنمایی امام ممکن نیست.

اخوان‌الصّفا نیز همچون اسماعیلیان به امام معتقد بودند و فهم معنای واقعی دستورهای دین را بدون کمک امام، ناممکن می‌دانستند. از دیگر شباهت‌های اسماعیلیان و اخوان‌الصّفا، تشکیلات مخفی آنان است. اسماعیلیان هم مانند فیثاغورسی‌ها، انجمنی مخفی داشتند و تعالیم خود را فقط به گوش کسانی می‌رساندند که استعداد پذیرش آن را داشتند.

گفتیم که اخوان‌الصّفا دست به نگارش رساله‌هایی زدند و

آنچه بیش از همه سبب شهرت آنان شد، همین رساله‌ها بود. نگارش این رساله‌ها که بین ۵۰ تا ۵۳ عدد ذکر شده است، از حدود سال ۳۳۴ آغاز شد و تا حدود سال ۳۷۴ طول کشید. این رساله‌ها پس از نگارش، در سراسر عالم اسلام، حتّی در اندلس رواج یافت و بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان بزرگ، مانند ابن‌سینا و غزّالی به مطالعه‌ی آنها پرداختند.

این رساله‌ها در اصل خلاصه‌ای پرارزش و کم‌نظیر از تمام علوم رایج در آن زمان است. برادران صفا ضمن ذکر خلاصه‌ای از هر دانش، نظرات مخصوص خود را هم در لابه‌لای آن آورده‌اند. این رساله‌ها به چهار بخش اصلی تقسیم می‌شوند.

بخش نخست مربوط به ریاضیّات است و در قسمت اصلی آن از اعداد بحث شده است. اخوان‌الصّفا با پیروی از فیثاغورس، برای عدد اهمیّت زیادی قائل بودند و حتّی آن را مقدّس به شمار می‌آوردند. مثلاً آنان در مورد عدد ۷ می‌نویسند: «این عدد کامل و مقدّس است؛ زیرا هفت، حاصل جمع ۳ و ۴ است و چون ۳ نخستین عدد فرد است و مخرج مشترک یک سوم از اعداد، خود دارای مقام والایی است. همین طور ۴ که نخستین عدد مربّع است. از این رو عددی که حاصل جمع این دو است، دارای خصوصیّات هر دو و عددی کامل است. ضمن آن که ۷ حاصل جمع ۲ و ۵ نیز هست و ۵ نخستین عدد کروی است. و باز چون ۷ جمع ۱ و ۶ است و ۶ نخستین عدد تامّ است، پس ۷ دارای فضیلت منحصر به فردی است.»

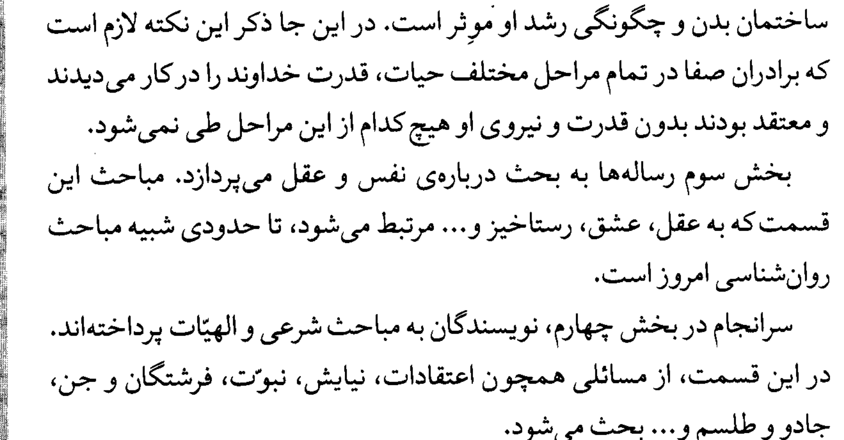
در این بخش، علاوه بر اعداد، به رابطه و نسبت میان آنها هم پرداخته شده است. مثلاً در یک جا چگونگی جمع بستن اعداد پشت سر هم (مثلاً از یک تا ده) را این چنین شرح داده‌اند: «مثلاً می‌خواهیم از یک تا ده را جمع کنیم. ابتدا یکی بر ده اضافه می‌کنیم و بعد در پنج که نصف ده است ضرب می‌کنیم. جواب پنجاه‌وپنج است. و این روش برای تمام اعداد زوج درست است. امّا در مورد

اعداد فرد، مثلاً می‌خواهیم از یک تا پنج را جمع کنیم. ابتدا پنج را به دو قسمت می‌کنیم که جواب دوونیم می‌شود. بعد، دو و نیم را به عدد بالایی‌اش تبدیل می‌کنیم که سه می‌شود آن‌گاه سه را در عدد اصلی، یعنی پنج ضرب می‌کنیم و جواب پانزده می‌شود که حاصل جمع یک تا پنج است.»

از دیگر آرزوهای اخوان‌الصّفا آن بود که نشان دهند تمام پدیده‌های جهان دارای نظمی ریاضی است (همان نظر فیثاغورس). مثلاً آنان در مورد بدن انسان می‌نویسند: «همان‌گونه که جهان از نُه فلک ساخته شده است، تن انسان هم نُه عضو دارد (استخوان، مخ، گوشت، رگ، خون، اعصاب، پوست، مو، ناخن) و همان طور که هر سال شامل دوازده ماه است، تن انسان نیز دارای دوازده راه خروجی به خارج است (دو چشم، دو گوش، دو سوراخ بینی، دو پستان، دهان، ناف، دو مجرای دفع). و همان طور که هفت سیّاره در جهان وجود دارد، در انسان هم هفت نیرو وجود دارد. و چهار عنصر اصلی، یعنی آتش و هوا و آب و خاک، متناظر با چهار قسمت سر، سینه، شکم و معده در انسان است.»

بخش دوم، رساله‌ها به علوم طبیعی اختصاص دارد. در این قسمت، نویسندگان تلاش می‌کنند تا بسیاری از پدیده‌ها همچون جزرومد، زلزله، خسوف و کسوف، رعدوبرق، برف و باران و... را توضیح دهند. بسیاری از توضیحات آنان امروزه پذیرفتنی نیست. مثلاً آنان علّت جزرومد را آن می‌دانند که در اثر پرتو ماه، آب دریاها گرم می‌شود و بالا می‌آید؛ حال آن‌که می‌دانیم علّت بالا آمدن آب دریاها جاذبه‌ی کره‌ی ماه است.

یکی از جالب‌ترین عقاید اخوان‌الصّفا در این بخش، توضیحی است که درباره‌ی تکامل موجودات طبیعی می‌دهند. نظر آنان در مورد تکامل، بسیار شبیه نظر «داروین»، دانشمند قرن ۱۹ میلادی است. از نظر اخوان‌الصّفا ابتدا موجودات بی‌جان در زمین ایجاد شده‌اند، پس از آنها گیاهان بر زمین روییده‌اند، پس از گیاهان، حیوانات پست‌تر، یعنی آنها که اندام‌هایی ابتدایی دارند به وجود آمده‌اند و با گذشت زمان و کامل شدن این حیوانات، کم‌کم حیوانات پیچیده‌تر نیز به وجود آمده‌اند. اخوان‌الصّفا نیز همچون داروین بر این عقیده‌اند که هر موجودی باید خود را با محیط زندگی خود تطبیق دهد و این نحوه‌ی مطابقت دادن در



ساختمان بدن و چگونگی رشد او موثر است. در این جا ذکر این نکته لازم است که برادران صفا در تمام مراحل مختلف حیات، قدرت خداوند را در کار می‌دیدند و معتقد بودند بدون قدرت و نیروی او هیچ کدام از این مراحل طی نمی‌شود.

بخش سوم رساله‌ها به بحث درباره‌ی نفس و عقل می‌پردازد. مباحث این قسمت که به عقل، عشق، رستاخیز و... مرتبط می‌شود، تا حدودی شبیه مباحث روان‌شناسی امروز است.

سرانجام در بخش چهارم، نویسندگان به مباحث شرعی و الهیّات پرداخته‌اند. در این قسمت، از مسائلی همچون اعتقادات، نیایش، نبوّت، فرشتگان و جن، جادو و طلسم و... بحث می‌شود.

برادران صفا علاوه بر این رساله‌ها به نوشتن یک رساله‌ی دیگر نیز که در حقیقت خلاصه‌ی همه‌ی این رساله‌هاست، پرداخته‌اند. در آن رساله که به رساله‌ی جامعه معروف است، نویسندگان بخشی از بحث‌های علمی را حذف کرده‌اند و در عوض به توضیح بیشتر اعتقادات خود که بسیار شبیه اسماعیلیان است پرداخته‌اند.

یکی از دلایل مهم و اصلی نگارش این رساله‌ها آن بوده است که جوانان و طالبان علم با خواندن آنها مشتاق یادگیری بیشتر شوند و به اخوان‌الصّفا مراجعه کنند. آن‌گاه آنان این افراد را وارد تشکیلات مخفی خود کنند و به آموزش عقاید اصلی خود به آنان بپردازند.

نویسندگان این رساله‌ها به درستی شناخته شده نیستند و حتّی شاید دانشمندانی هم که خود عضو اخوان‌الصّفا نبوده‌اند، در نگارش آنها دخالت داشته‌اند. اما بنابر منابع موجود، نام پنج تن از نویسندگان اصلی این رساله‌ها عبارت است از: ابوسلیمان مَقدِسی، ابوالحسن زنجانی، ابواحمد نهرجوری، عوفی و زیدبن رفاعه. و گویا متن نهایی این رساله‌ها به قلم مَقدِسی به روی کاغذ آمده است.



گفتیم که اخوان‌الصّفا همچون فیثاغورس و اسماعیلیان دارای تشکیلاتی مخفی بودند. اکنون کمی به تشکیلات و سازمان مخفی آنان بپردازیم. اصل اساسی در این سازمان، مخفی نگاه‌داشتن اسرار بوده است. در تشکیلات، همه با هم برادر بودند و اساس امور بر تعاون و مشارکت بوده است و هر یک از اعضا بایستی خود را در موقع لزوم، فدای دیگران می‌کرده است.

اصلی‌ترین روش برادران صفا در جذب نیروهای تازه، فرستادن دعوت‌کنندگانی به شهرهای مختلف بود. این دعوت‌کنندگان بایستی در درجه‌ی اول جوانان را به سمت خود جذب می‌کردند. زیرا جوانان می‌توانستند به راحتی عقایدشان را تغییر دهند. در یکی از نوشته‌های آنان شرایط اعضای جدید چنین آمده است: «شایسته است که برادران در هر سرزمینی که هستند، اگر می‌خواهند دوست یا برادر تازه‌ای برگزینند، در احوال او بنگرند، از سابقه‌ی او آگاه باشند، اخلاق او را بیازمایند، از مذهب و عقاید او بپرسند تا بدانند که صداقت و صفا و مروّت و حقیقت برادری را شایسته است یا نه.»

کاسه منقش پیدا شده در نیشابور

اخوان‌الصّفا با فرستادن مخفیانه‌ی اعضای خود به شهرهای مختلف، در هر شهر تشکیلاتی به راه می‌انداختند. هر شاخه‌ای از اعضای این تشکیلات، دارای رئیسی بود که در مکان خلوتی که کسی جز اعضا از آن خبر نداشت، با آنان دیدار می‌کرد. رئیس هر شاخه می‌بایست هر دوازده روز یک بار تمام اعضا را گرد می‌آورد و همه‌ی اعضا هم موظّف به شرکت در جلسه بودند. غایب شدن از جلسات، تخلّف بود و در صورت وقوع، فرد بایستی دلیلی قانع‌کننده می‌آورد. در جلسات، رئیس لباس مخصوصی به تن می‌کرد و رساله‌های اخوان‌الصّفا را برای اعضا می‌خواند و سپس به تفسیر آنها می‌پرداخت.

پس از آن که اعضا موفّق می‌شدند در این جلسات، علوم لازم را بیاموزند،

آزمایش‌های دیگری در پیش روی آنان قرار می‌گرفت؛ آزمایش‌هایی مثل قطع‌رابطه با نزدیکان، طرح دوستی با بیگانگان، بخشیدن اموال، دوری از وطن و... هر کدام از اعضا که از این آزمایش‌ها سربلند بیرون می‌آمد، به مراحل بالاتر ارتقا می‌یافت.

در بین اعضای اخوان‌الصّفا تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای وجود داشت. مرتبه‌ی نخست، «مرتبه‌ی مبتدیان» نامیده می‌شد. اعضای این گروه، همگی جوانانی بودند که پانزده سالگی را پشت سر گذاشته و دارای هوش و استعداد یادگیری بودند. مرتبه‌ی دوم که «مرتبه‌ی رؤسا» نام داشت، مربوط به اعضای سی تا چهل ساله بود. اعضای این گروه به مرحله‌ی حفظ اسرار و امانت‌ها دست یافته بودند. در مرتبه‌ی سوم که به «مرتبه‌ی مُلوک» شهرت داشت، افراد چهل تا پنجاه ساله عضو بودند و اطاعت از آنان بر دیگران لازم بود. و سرانجام در دسته‌ی چهارم که مخصوص اعضای بالای پنجاه سال بود، افرادی که به آخرین مراحل رشد و نزدیکی به خداوند رسیده بودند، حضور داشتند.

اکنون زمان آن است که ببینیم هدف اصلی اخوان‌الصّفا چه بود و آنان در جست‌وجوی چه چیزی به نگارش رساله‌ها و تشکیل سازمانی مخفی روی آوردند. همان گونه که گفتیم، اخوان‌الصّفا احساس می‌کردند وضعیّت بسیار آشفته‌ای در سرزمین‌های اسلامی حاکم شده و پیام اصلی دین یا همان معنای باطنی آن دچار غفلت و فراموشی شده است. به همین دلیل، آنان تصمیم به بازسازی و مرمّت خانه‌ی ویران دین گرفتند. امّا نکته‌ی مهم آن است که از نظر آنان تنها فلسفه قادر به بازسازی دین بود. به عبارتی، اخوان‌الصّفا می‌خواستند با تیغ فلسفه به جرّاحی دین بروند و تمام غدّه‌های چرکین آن را درآورند. به همین دلیل، کار آنان



تا حدودی شبیه کار فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا بود. آنان هم فلسفه را به رسمیّت می‌شناختند و خواستار پیوند دادن آن با دین بودند.

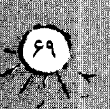
امّا کار اخوان‌الصّفا از چند جهت با کار این فیلسوفان متفاوت بود. نخست از این جهت که در نظر اخوان‌الصّفا دین منحصر به اسلام نیست. در نظر آنان همه‌ی ادیان، از یهودیّت و مسیحیّت و اسلام گرفته تا ستاره‌پرستی، دارای حقیقت و باطنی یکسان و مشترک‌اند و تعصّب داشتن بر یک مذهب، کاری نادرست است. به همین دلیل، آنان از هر کدام از این ادیان، تکّه‌ای را گرفته و خواستار ایجاد اتّحاد و یگانگی بین تمام ادیان بودند. در رساله‌های آنان، همان گونه که به اسلام و قرآن پرداخته شده، به انجیل و دیگر کتاب‌های دینی هم اشاره شده است. به همین دلیل است که برادران صفا چندان توجّه و اعتقادی به اجرای دستورهای دین اسلام نداشتند و همین باعث بدبینی دیگر مسلمانان به آنان می‌شد.

تفاوت دوم بین اخوان‌الصّفا و فیلسوفانی که نامشان را ذکر کردیم، آن است که اخوان‌الصّفا بیش از آن که به فلسفه‌ی ارسطو و نوافلاطونیان توجّه نشان دهند، به فلسفه‌ی فیثاغورس و تعلیمات او توجّه داشتند. از این رو، می‌توان آنان را «نوفیثاغورسی» نام داد.

و سرانجام باید به این نکته اشاره کرد که فیلسوفان هیچ برنامه‌ای برای گسترش نظرات خود و تشکیل انجمن‌هایی در شهرهای مختلف برای ترویج آن نداشتند. حال آن که یکی از مهم‌ترین بخش‌های کار اخوان‌الصّفا دعوت پنهانی مردم به آیین خود و نفوذ در میان مردم بود.



فصل ششم
دفاع جانانه از دین (کلام)

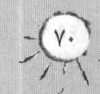


گنبد امام رضا (ع) مشهد

در این فصل می خواهیم عقیده‌ی گروهی از مسلمانان را توضیح دهیم که پس از ورود فلسفه‌ی یونان به جهان اسلام، روی خوش به آن نشان ندادند و مخالف کاربردش بودند. امّا پیش از آن، لازم است ابتدا علم کلام و تاریخچه‌ی آن را معرّفی کنیم.

کلام در اصل به معنای سخن گفتن است. اما علم کلام به دانشی گفته می‌شود که می‌کوشد به کمک دلایل و استدلال‌های عقلی از باورهای دینی، مانند وجود خداوند، رستاخیز و... دفاع کند و در برابر کسانی که این باورها را قبول ندارند دلایل منطقی بیاورد. به دانشمندانی که به علم کلام می‌پردازند، «متکلّم» می‌گویند.

امّا چرا مسلمانان به علم کلام احتیاج پیدا کردند؟ در قرن دوم، مسلمانان به دلیل فتح سرزمین‌های دور و نزدیک، با مردم تازه‌ای آشنا شده بودند؛ مردمی که عقایدشان با مسلمانان تفاوت داشت. بر اثر تماس با همین بیگانگان بود که پرسش‌های بسیاری درباره‌ی باورهای اسلامی در ذهن مسلمانان ایجاد شد. آنان

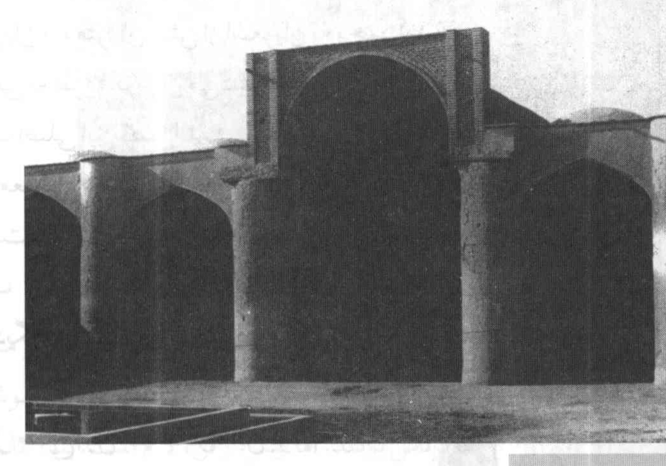


برای اطمینان از درستی باورهایشان به دانشی نیاز داشتند که بتواند به صورتی عقلی از آنها دفاع کند. در ضمن، مسلمانان در بحث با پیروان دیگر مذاهب و برای قانع کردن آنان نمی‌توانستند از قرآن یا گفته‌های پیامبر استفاده کنند؛ زیرا حریفان آنان اصولاً اسلام را قبول نداشتند تا گفته‌های پیامبر یا قرآن بتواند برایشان دلیل باشد. بنابراین، دانشی لازم بود که بتواند به شکلی منطقی باورهای مسلمانان را برای پیروان دیگر ادیان اثبات کند. به این ترتیب، علم کلام در میان مسلمانان شکل گرفت. امّا تمام متکلّمان مسلمان یکسان نمی‌اندیشیدند و در میان آنان گروه‌های مختلفی وجود داشت. در میان متکلّمان مسلمان، دو گروه از همه مشهورترند: مُعتَزله (مُعتَزلیان) و اَشاعره (اَشعریان). معتزلیان پیش از اشعریان به وجود آمدند. به همین دلیل، ابتدا اشاره‌ی کوتاهی به طرز فکر آنان می‌کنیم و بعد به سراغ اشعریان می‌رویم که هدف اصلی این فصل‌اند.

یکی از نخستین متکلّمان معتزلی، واصل‌بن عطا (در گذشته به سال ۱۳۱ هـ .ق.) است. او که از مردم مدینه بود، مدّت‌ها نزد دانشمندان معروف زمان خود تحصیل کرد، امّا حادثه‌ای تاریخی باعث شد او از دیگر دانشمندان جدا شود و مکتب معتزله را به وجود آورد.

در زمان واصل، یکی از مسائل مطرح بین مسلمانان، این بود که تکلیف مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شود، چیست؟ آیا باید او را جزو مسلمانان به حساب آورد و به رستگاری او امید داشت یا آن که از دین خارج شده است و در گروه کافران جای دارد؟ در آن زمان، دو عقیده‌ی کاملاً مخالف در این باره وجود داشت. یکی عقیده‌ی کسانی که چنین کسی را کاملاً خارج از اسلام می‌دانستند و دیگری اعتقاد گروهی که ایمان را امری قلبی می‌پنداشتند و می‌گفتند ایمان به اعمال فرد مربوط نیست. این گروه معتقد بودند همین که مسلمانی اعتقاد قلبی به اسلام داشته باشد، جزو مسلمانان است و گناه باعث خروج او از اسلام نمی‌شود. روزی در یکی از

جلسات درسی که واصل نیز در آن شرکت داشت، یکی از شاگردان از میان جمعیّت برخاست و نظر استاد را درباره‌ی این مسئله پرسید. امّا پیش از آن که استاد لب به سخن بگشاید، واصل از میان شاگردان برخاست و با گردنی افراشته فریاد زد: «گناهکار نه کافر است و نه مؤمن؛ بلکه او جایگاهی میان کفر و ایمان دارد.» آن‌گاه به گوشه‌ای از مسجد رفت و به توضیح عقیده‌ی جدید خود پرداخت. ماجرا که به این جا رسید، استاد نگاه تندی به واصل انداخت و به عربی به او گفت: «اِعْتَزلَ عَنّا» که یعنی «او از ما کناره گرفت.» از همین زمان بود که مکتب فکری واصل به «معتزله» یا «کناره‌گیران» و «جداشدگان» مشهور شد.



نمایی از مسجد جامع دامغان

امّا ببینیم عقاید اصلی واصل و دیگر معتزلی‌ها چه بود. شاید اصلی‌ترین ویژگی معتزلیان، تکیه‌ی آنان بر عقل انسان باشد. به نظر آنان عقل انسان تنها منبع و ملاک قابل اطمینان برای شناخت حقیقت است و تمام باورهای دینی را باید بر اساس ملاک‌های عقلی بررسی کرد. یعنی باورهای دینی تا آن‌جا درست‌اند که موافق عقل انسان باشند و در واقع نباید در دین هیچ چیز خلاف عقلی وجود داشته باشد.

یکی از معروف‌ترین عقاید معتزله، نظر آنان در مورد عدل خداوند است. آنان معتقدند خدا عادل است. یعنی بر او واجب است نیکوکاران را به پاداش کارهای نیکشان برساند و گناهکاران را هم جزا دهد. اگر بپذیریم که خدا عادل است، باید انسان‌ها نیز دارای آزادی و اختیار باشند. زیرا اگر انسان‌ها آزاد نباشند و کارها و رفتارشان زاده‌ی اجبار باشد، پاداش یا کیفر دادن آنان در قیامت، خلاف عدالت خداوند خواهد بود. چون مجازات کسی که هیچ نقشی در کارهایش نداشته، خلاف عدالت است. عقیده به آزادی و اختیار انسان، از معروف‌ترین عقاید معتزله است.

از دیگر عقاید معروف معتزله آن است که خوبی و بدی هر عملی، کاملاً مربوط به خود آن است و ارتباطی با دستورهای خداوند ندارد. مثلاً «دروغ گفتن» به خودی خود عملی ناپسند است. چون این عمل زشت است، خداوند هم انسان را از آن منع کرده است؛ امّا قضیه برعکس نیست. یعنی زشتی عمل دروغ گفتن، به خاطر فرمان خدا در ترک دروغگویی نیست، بلکه در ابتدا دروغگویی زشت بوده، آن‌گاه خدا نیز به ترک آن دستور داده است.

همان گونه که می‌بینیم، برای معتزلیان عقل انسان اصل است. یعنی انسان به کمک عقل خود و به تنهایی قادر است اعمال خوب را از بد جدا کند و دستورهای دین هم داوری عقل را تأیید می‌کند.

رونق اصلی عقاید معتزله در روزگار نخستین خلفای عبّاسی و به ویژه مأمون بود. مأمون که خود بسیار به عقاید معتزله علاقه داشت، افراد بسیاری را برای تبلیغ این عقاید به سراسر کشورهای اسلامی فرستاد. او حتّی عقاید معتزله را به عنوان عقاید رسمی حکومت عبّاسی اعلام کرد و دستور داد از همه‌ی مردم درباره‌ی اعتقاداتشان پرسش کنند. هر کس که عقایدی خلاف معتزله داشت، به حکم قاضیان محکوم می‌شد و گاه به مجازات مرگ نیز می‌رسید. اما از آن‌جا که هیچ‌گاه اجبار و زور نقشی در گسترش بحث‌های عقلی نداشته است، دستگاه تفتیش عقاید مأمون هم که شاید نخستین نمونه در تاریخ اسلام باشد، نتیجه‌ی معکوس داد و بیشترین ضربه را به عقاید معتزله زد و بر اثر آن، بسیاری از مسلمانان از عقاید معتزله بیزار شدند.

پس از آغاز نهضت ترجمه و ورود کتاب‌های فلسفی یونان به جهان اسلام، معتزلیان با اشتیاق فراوان به سراغ آنها رفتند و در بحث‌های خود از آنها استفاده کردند و در واقع، درصدد پیوند دادن دین و فلسفه برآمدند. نظرات معتزلیان را می‌توان از جهاتی شبیه نظرات اخوان‌الصّفا دانست. زیرا هر دو گروه، اولاً فلسفه‌ی یونان و علوم عقلی را به رسمیت، شناختند و ثانیاً با اصل قرار دادن عقل و فلسفه به سراغ دین رفتند و کوشیدند با کنار گذاشتن قسمت‌هایی از

دین که مخالف فلسفه بود، بین دین و فلسفه آشتی برقرار کنند. مثلاً بعضی از معتزلیان اعتقاد به فرشتگانی که در قبر از مسلمانان سؤال می‌کنند، اعتقاد به وجود پل صراط و بسیاری از عقاید دیگر مسلمانان را نپذیرفتند. امّا همین نظرات باعث شد بسیاری از مسلمانان و به ویژه اهل تسنّن به معتزله بدبین شوند و به نظرات آنان که گاه مخالف باورهای عموم مردم بود، به دیده‌ی تردید بنگرند و زمینه‌های افول اندیشه‌های معتزلی کم‌کم در جامعه‌ی اسلامی شکل بگیرد.

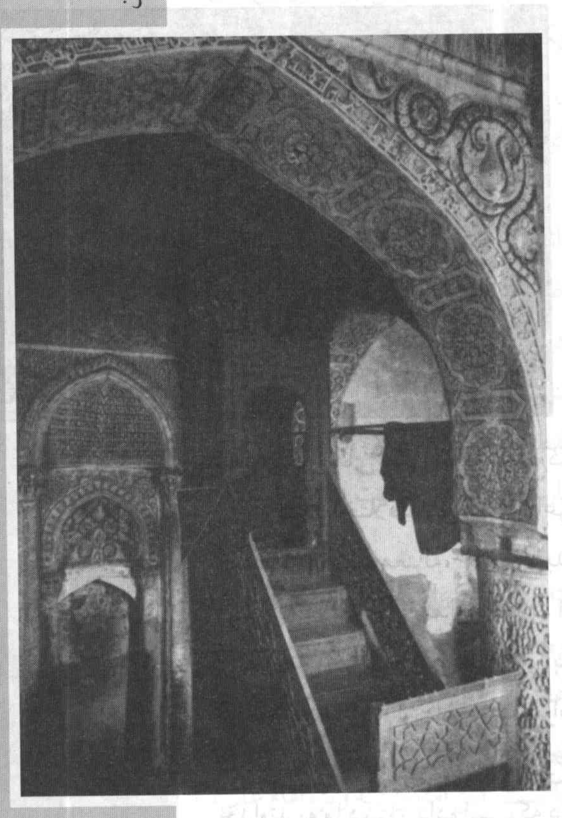
امّا پرچم مخالفت با معتزله از جانب دو گره از مسلمانان برداشته شد. یکی کسانی که اصولاً هر گونه استفاده از عقل را در بحث‌های دینی نادرست می‌دانستند و معتقد بودند هر چون و چرا کردنی درباره‌ی این موضوعات نادرست و بدعت‌آمیز است. از نظر آنان در همه‌ی مواردی که حدیثی از پیامبر به دست ما نرسیده و پیامبر در مورد آن سکوت کرده است، ما نیز باید سکوت کنیم و هر اظهار نظری در این زمینه‌ها خروج از دین به شمار می‌آید. بعضی از آنان حتّی گام را از این هم فراتر گذاشتند و مدّعی شدند در فهم قرآن فقط باید به ظاهر آن بسنده کرد و هیچ جایی برای عقل باقی نگذاشت. مثلاً اگر در آیه‌ای می‌خوانیم که حضرت موسی از خداوند خواست خود را به او نشان دهد، این به معنای آن است که خداوند نیز مانند انسان جسم دارد و می‌توان او را دید.

امّا واضح است که این عقاید نمی‌توانست طرفداران گسترده‌ای در جهان اسلام به دست آورد. زیرا دیگر مسلمانان با اصول عقلی و فلسفی آشنا بودند و هر اظهار نظر ساده و بی‌منطقی، حتّی اگر در جهت دفاع از دین هم بود، آنان را قانع نمی‌کرد. امّا گروه دوم مخالفان معتزله، مسلمانانی بودند که نظراتشان بین معتزله و سطحی نگران جای داشت. این گروه به دلیل پیروی از ابوالحسن اشعری (در گذشته به سال ۳۳۰ هـ.ق.) به اشاعره معروف‌اند.

اشعری در بصره متولّد شد و تا چهل سالگی پیش یکی از متفکّران بزرگ معتزلی تحصیل کرد. و حتّی در جوانی از طرفداران این مکتب فکری بود. امّا در چهل سالگی در عقاید خود تجدید نظر کرد. در این که دلیل این تحوّل چه بوده است، محقّقان داستان‌های مختلفی ذکر کرده‌اند. از جمله گفته‌اند که اشعری مسئله‌ای را از استادش پرسید و چون استاد در حلّ آن عاجز ماند، اشعری مکتب

معتزله را رها کرد. آن‌گاه پانزده روز در خانه تنها ماند و سپس به مسجد رفت و اعلام کرد: «ای مردم! آن که مرا می‌شناسد؛ و آن که نمی‌شناسد، اینک خود را به او می‌شناسانم. من ابوالحسن اشعری هستم. پیش از این به اموری اعتقاد داشته‌ام که اینک از آنها دست برمی‌دارم و توبه می‌کنم. به مخالفت با معتزله برخاسته‌ام و می‌خواهم معایب ایشان را برشمارم.»

اکنون ببینیم که اساس نظرات اشاعره چه بود. گفتیم که مکتب اشعری در میانه‌ی معتزلیان و سطحی‌نگران جای داشت و با هر دو مخالف بود. اگر در نظر معتزلیان اساس همه چیز عقل انسان بود و بایستی تمام افکار و عقاید دینی را با ملاک‌های عقلی سنجید، اشاعره تنها منبع راستین حقیقت را دین و وحی می‌دانستند. از این رو، معتقد بودند هر چه را که مخالف دین باشد، باید کنار گذاشت. از سوی دیگر، اشاعره مانند سطحی‌نگران مخالف استفاده از عقل نبودند. امّا نکته مهم آن است که همواره عقل باید خود را با عقاید دینی هماهنگ کند و برای درستی آنها دلایلی بیابد. به عبارتی، در هر جا که بین دین و عقل اختلافی وجود داشته باشد، سخن دین صحیح است و عقل باید خود را اصلاح کند.



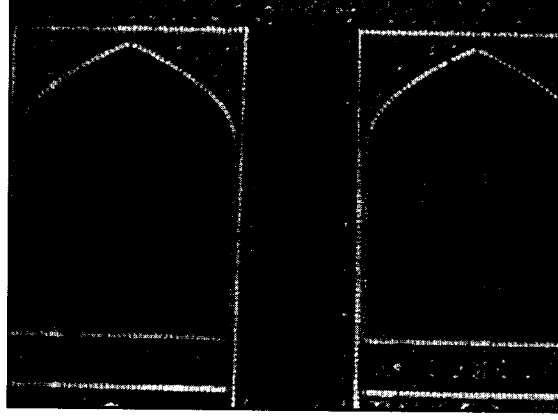
از دیگر ویژگی‌های اشاعره، مخالفت جدّی آنان با فلسفه و استفاده از آن در امور دینی بود. برای آن که نظرات اشاعره کمی روشن‌تر شود، به چند مورد از اختلاف‌های آنان با معتزله اشاره می‌کنیم. گفتیم که معتزله معتقد به آزادی و اختیار انسان بودند. یعنی انسان خودش کارهایی را انتخاب می‌کند و بعد آنها را به انجام می‌رساند. امّا از نظر اشاعره، تنها کسی که قدرت خلق و ایجاد



چیزی را دارد، خداوند است و انسان هرگز قادر به خلق حرکات و رفتار خود نیست. به عبارتی، آنان اختیار کامل انسان را نمی‌پذیرند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر چنین است، چرا انسان‌ها در رفتارهای خود احساس آزادی می‌کنند؟ مثلاً هر کسی احساس می‌کند که در حرکت دادن یا ندادن دستش آزاد است و هیچ کس چنین حرکتی را به او تحمیل نمی‌کند. پاسخ اشاعره آن است که همین احساس اختیار و قدرت انتخاب را هم خدا در انسان خلق کرده است. از نظر آنان، خدا خالق همه چیز، حتّی احساس آزادی انسان است.

البتّه عقیده‌ی اشاعره در مورد آزاد نبودن انسان، بسیار پیچیده‌تر از این بحث مختصر است و از اساسی‌ترین تفاوت‌های آنان با معتزله به شمار می‌آید. امّا آنچه در همین بحث مختصر به چشم می‌خورد، آن است که اشاعره حاضر نیستند قدرت انسان را در کنار قدرت خداوند قرار دهند. به عبارتی، اصل برای آنان خداوند و سخنان دین در مورد قدرت نامحدود اوست. آنان برای توضیح این امر، از دلایل عقلی استفاده می‌کنند. به عبارتی، وظیفه‌ی عقل آن است



که برای باورهای دینی دلایلی قانع‌کننده فراهم کند.

از دیگر اختلاف‌های مهمّ اشاعره و معتزله، موضوع خوبی و بدی کارهاست. گفتیم که در نظر معتزله، خوبی یا بدی هر عملی صرفاً مربوط به خود آن است و ربطی به دستورهای خداوند ندارد. امّا برای اشاعره، موضوع کاملاً برعکس است. از نظر آنان خوبی و بدی هر کاری با عقل معیّن نمی‌شود، بلکه اگر خداوند به آن کار امر کرده باشد، آن کار خوب خواهد بود و اگر خدا ما را از آن باز داشته باشد، آن کار بد به حساب می‌آید. مثلاً دروغ گفتن به خودی خود بد نیست، بلکه چون خداوند به ما دستور داده است که دروغ نگوییم، این کار زشت به حساب می‌آید. به نظر اشاعره اگر ما نظر معتزلیان را بپذیریم و خوبی و بدی را مربوط به خود

رفتارها بدانیم، قدرت خداوند را محدود کرده‌ایم. زیرا گفته‌ایم خداوند هم باید از اصول عقلی پیروی کند. حال آن که برای اشاعره، خداوند در درجه‌ی نخست قرار دارد و عقل باید خود را با خداوند منطبق کند.

تا پیش از اشعری، دانشمندان بسیاری به علم کلام مشغول بودند، امّا پس از اشعری، کلام جایگاه ویژه‌ای یافت و متکلّمان نقش مهمیّ در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی ایفا کردند. پس از اشعری، مکتب او پیروان زیادی یافت و مدّتی بعد به مکتب رسمی اهل تسنّن تبدیل شد.

مکتب اشعری در طول تاریخ دستخوش فرازوفرودهای بسیاری شد. گاه دولت‌ها آن را ترویج و گاه تحریم کردند. امّا بزرگ‌ترین عاملی که به رشد اشاعره کمک کرد، مدارس نظامیّه بود. پس از آن که ترکان سلجوقی بر سرزمین‌های اسلامی مسلّط شدند، خواجه نظام‌الملک ـ یکی از وزیران آنان ـ مدرسه‌هایی در یازده شهر، از جمله بغداد و نیشابور تأسیس کرد که نظامیّه نامیده شدند. در این مدرسه‌ها عقاید اشعری به عنوان درس‌های رسمی تدریس شد و همین به گسترش عقاید او انجامید.

اشاعره را می‌توان نمونه‌ای از گروهی دانست که پس از ورود تفکّر یونان، هیچ‌گاه روی خوش به آن نشان ندادند و حاضر نشدند آن را در کنار دین بنشانند یا از استدلال‌های فلسفی برای اثبات عقاید دینی استفاده کنند (همانند کسانی که در داستان خیالی ما، نقشه‌ی غریبه را نپذیرفتند و حتّی آن را نادرست دانستند). برای اشاعره، عقل و استدلال‌های عقلی، فقط تا جایی که برای اثبات باورهای دینی مفید باشد، اعتبار داشت. از نظر آنان کار عقل، فقط حمایت از دین است و به خودی خود ارزش ندارد.

در انتهای این فصل، بجاست که به دسته‌ی دیگری از متکلّمان هم اشاره‌ی مختصری کنیم. علاوه بر معتزلیان و اشاعره، شیعیان هم دارای عقاید کلامی مخصوصی بوده‌اند. شیعیان استفاده از عقل را در امور دینی به رسمیّت می‌شناختند و برای بسیاری از باورهای دینی، دلایل عقلی فراهم کرده بودند. نخستین متکلّمان شیعی را باید امامان شیعه دانست. این امامان (به ویژه امام علی، امام صادق، امام رضا و...) در لابه‌لای سخنان خود، به بعضی از بحث‌های کلامی

و عقلی اشاره کرده‌اند و در بسیاری از مجالسی نیز که برای بحث با پیروان دیگر ادیان و فرقه‌ها برگزار می‌شد، شرکت می‌کردند. در میان شاگردان آنان نیز همواره متکلّمانی شیعه‌مذهب وجود داشت که از احترام خاصّ امامان برخوردار بودند.

پس از آغاز غیبت کبرای آخرین امام شیعیان در سال ۳۲۸ هـ.ق. متکلّمان شیعه همچنان به دفاع از عقاید خود پرداختند. شاید بتوان مشهورترین متکلّم شیعه را خواجه نصیرالدّین طوسی (درگذشته به سال ۶۷۱ هـ.ق.) از فیلسوفان و ریاضی‌دانان قرن هفتم دانست که کلام شیعه را بسیار گسترش داد.

در کل، عقاید کلامی شیعه را می‌توان در میانه‌ی عقاید معتزلیان و اشاعره جای داد؛ هر چند که شباهت آن به عقاید معتزله بیشتر است. به عنوان مثال، در بحث از آزادی و اختیار انسان، متکلّمان شیعه از سویی عقیده‌ی معتزله را مبنی بر اختیار انسان می‌پذیرند و از سوی دیگر همچون اشاعره معتقدند که هر کاری در جهان صورت گیرد، به دست خداوند و به قدرت اوست. آنان با بحث‌های خود نشان می‌دهند که آزادی انسان به معنای گرفتن قدرت خداوند نیست و تمام اعمال، حتّی اگر آزادانه نیز صورت گیرند، در نهایت با قدرت خداوند عملی شده‌اند و وابسته به اویند.



فصل هفتم
میان مسجد و بتخانه (تصوّف)



کاسه یافته شده از نیشابور مربوط به قرن چهارم هجری که در موزه مترو پولیتن نگهداری می‌شود.

شاید بتوان موضوع این فصل را از تمام فصل‌های گذشته متفاوت دانست. شخصیّت اصلی ما در این فصل، «صوفی» است. راه صوفی به راستی از راه تمام کسانی که پیش از این نام بردیم جداست. اندیشه‌های او نه مانند دین‌ستیزان است، نه فیلسوفان و نه متکلّمان. جای او نه در مسجد است و نه در مدرسه. راه او راهی است میان مسجد و بتخانه و هیچ‌کس اجازه‌ی ورود به خلوت او را ندارد. به راستی روش زندگی و اندیشه‌های صوفیان، یکی از مهم‌ترین شاخه‌های شکفته بر تمدّن اسلامی است که هیچ گزارشی از این تمدّن، بدون آن کامل نیست. حتّی شاید بیش از همه‌ی مکاتب فکری دیگر، همین اندیشه‌های صوفیانه بر زندگی ما ایرانیان تأثیر گذاشته باشد. به همین دلیل، شناخت درست صوفیان و تفکیک قسمت‌های نادرست و درست فکرشان، بیش از هر کار دیگری لازم است.

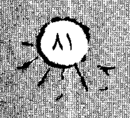
به احتمال زیاد، کلمه‌ی «صوفی» از کلمه‌ی عربی «صوف» به معنای پشم

گرفته شده است. علّت این نامگذاری آن است که بیشتر صوفیان برای آن که راحتی و آسایش زندگی را از خود دور کنند، لباس‌های پشمی سفید و خشنی می‌پوشیدند. آنان می‌خواستند لذّت هر گونه لباس، خوراک و زندگی راحت را از خود بگیرند و زندگی خود را یکسره وقف معنویّت و خدا کنند.

کلمه‌ی «تصوّف» نیز از همین ریشه گرفته شده است. تصوّف به معنای آیین و روش زندگی صوفیان است. به عبارتی، تصوّف را می‌توان وقف تمام زندگی برای خداوند، دل سپردن به عبادت و کناره‌گیری از هر گونه لذّت، مال‌اندوزی و مقام‌های دنیایی دانست.

بیشتر محقّقان و تاریخ‌نویسان، شروع حقیقی تصوّف را مربوط به قرن دوم هجری می‌دانند. در این قرن، مسلمانانی پیدا شدند که خود را از دیگران، از کسب و کار، از مسجد و مدرسه و از ازدواج دور کردند و در مکان‌هایی به تنهایی به عبادت پرداختند. به نظر این دسته از صوفیان، زندگی پیامبر اسلام نیز چنین بوده است. پیامبر همواره زندگی ساده و به دور از تشریفاتی داشت. بسیار به عبادت می‌پرداخت و زندگی خود را وقف اجرای دستورهای خداوند کرده بود. بسیاری از یاران نزدیک پیامبر، مانند علی و ابوذر و سلمان و... نیز چنین بودند. آنان هیچ‌گاه به جمع‌آوری مال و صرف وقت برای امور دنیا نپرداختند. حتّی بعضی از آنان خانه‌ای نیز از خود نداشتند و شب‌ها در صُفّه (ایوانِ) مسجد می‌خوابیدند و به «اصحاب صفّه» معروف بودند (بعضی کلمه‌ی صوفی را هم از ریشه‌ی همین صفّه می‌دانند). خلاصه آن که از نظر صوفیان قرن دوم، پیامبر و اصحاب او نخستین صوفیان واقعی به شمار می‌آمدند.

امّا به یاد داشتن این نکته بسیار مهمّ است که گرچه پیامبر زندگی ساده‌ای داشت و همواره در عبادت می‌کوشید، امّا هیچ‌گاه زندگی روزمره و عادی خود را ترک نکرد. او همواره در میدان جنگ، در مسجد و بازار، در ازدواج، در مسابقه، در ورزش و خلاصه در هر جای دیگر، همراه دیگر مسلمانان بود.



اکنون ببینیم چرا بذر تصوّف در سرزمین‌های اسلامی جوانه زد و بعدها درخت تناوری از آن رویید. از نظر صوفیان، پیام اصلی و حقیقی دین، شناخت عمیق خداوند، زنده نگه‌داشتن آتش محبّت او در قلب و وقف زندگی در راه اوست. امّا به نظر آنان، این پیام اصلی در کشاکش بحث‌های فلسفی و کلامی که در آن روزگار در سرزمین‌های اسلامی بسیار رایج شده بود، رو به فراموشی می‌رفت. در حقیقت، تلاش اصلی صوفیان را باید نجات گوهر اصلی دین از دست متکلّمان و فلاسفه دانست. به عقیده‌ی صوفیان، بحث‌های کلامی و فلسفی، نه تنها به شناخت عمیق خداوند و محبّت هر چه بیشتر او منجر نمی‌شود، بلکه باعث می‌شود مسلمانان به گروه‌های مختلفی تقسیم شوند و هر گروه، دیگران را خارج از اسلام بداند. به همین دلیل، آنان با بی‌اهمیّت خواندن عقل و فلسفه و در عوض تکیه بر قلب و دل، کوشیدند دین را از حصار بحث‌های عقلی خارج کنند و به جای چند دسته کردن مسلمانان، چتر دین را چنان بگسترانند که همه‌ی مسلمانان و حتّی غیر مسلمانان با هر عقیده و مذهبی در زیر آن جای گیرند.

امّا پیدایش تصوّف، علاوه بر این، دلیل دیگری نیز داشت. هنوز دو قرن از رحلت پیامبر نگذشته بود که بسیاری از خلفای مسلمانان از دستورهای پیامبر سرپیچی کردند و به جای آن‌که همچون او زندگی ساده‌ای داشته باشند، به جمع‌آوری مال و ساختن کاخ‌های مجلّل و حکومت به شیوه‌ی پادشاهان روی آوردند. در واکنش به این کار، بسیاری از مسلمانان برای آن که اعتراض خود را به این مال‌اندوزی‌ها نشان دهند، به زندگی صوفیانه و ترک دنیا روی آوردند تا زشتی کار امیران را بیش از پیش آشکار کنند. پیش از پرداختن به صوفیان نامدار و عقاید هر کدام از آنان، مناسب است که ابتدا به ذکر یک تقسیم‌بندی بپردازیم.

بیشتر محقّقان بر این نظرند که عقاید صوفیان را می‌توان به سه نوع مهم تقسیم

کرد. نوع نخست را می‌توان «زهد و ترس از خداوند» نامید. صوفیان این گروه به دو چیز بسیار اهمیّت می‌دهند؛ یکی زندگی بسیار فقیرانه و کناره‌گیری از لذّت‌های دنیا و دیگری این که خداوند موجودی بسیار قدرتمند و عذاب‌دهنده است و صوفی واقعی همواره باید قدرت و عذاب خداوند را مدّ نظر داشته باشد. به عبارتی، می‌توان گفت در این نوع از تصوّف، بر صفت‌های قدرت و عظمت خداوند و ترس صوفی از آنها بسیار تأکید شده است.

دومین نوع تصوّف را می‌توان «عشق به خداوند» نامید. صوفیان این گروه، گرچه همچنان زندگی ساده‌ای دارند و ترس از عذاب خداوند در دل آنان است، امّا بر محبّت و عشق به خداوند بیش از هر چیز دیگری تأکید می‌کنند. در این‌جا، رابطه‌ی صوفی با خداوند، به جای آن که رابطه‌ی سلطانی با قدرت و بنده‌ای ذلیل باشد، رابطه‌ی عاشق (صوفی) و معشوق (خداوند) است. این صوفیان برای بیان احساسات و یافته‌های خود، بیشتر از تعابیر مربوط به عشق، محبّت و دوست‌داشتن استفاده می‌کنند. در دوره‌ی گسترش این نوع از تصوّف بود که صوفیان ایرانی به ادبیات و شعر روی آوردند و احساسات خود را در قالب آن بیان کردند. اشعار عطّار نیشابوری، مولانا جلال‌الدّین بلخی، حافظ و... را می‌توان در این گروه قرار داد. امّا نکته‌ی بسیار جالب در این زمینه آن است که یکی از نخستین مطرح‌کنندگان رابطه‌ی عاشقانه‌ی صوفی با خداوند، زنی صوفی به نام رابعه بوده است. رابعه نقش بسیار مهمّی در تاریخ تصوّف داشته است و ما در ادامه‌ی این فصل، اشاره‌ی کوتاهی به او خواهیم کرد.

و سرانجام سومین نوع تصوّف را می‌توان «شناخت و معرفت» دانست. در این‌جا، صوفیان علاوه بر آن که ویژگی‌های پیشین را تا حدودی در خود دارند، درصددند به عقاید خود درباره‌ی خداوند، شکلی منسجم و یک‌پارچه بدهند. آنان می‌خواهند معرفت و شناخت خود را از خداوند به صورتی دقیق بیان کنند و

آن را در قالب نوشته‌ها و کتاب‌هایی برای طالبان تصوّف و نسل‌های آینده به یادگار بگذارند. آثار ابن عربی ـ یکی از معروف‌ترین عارفان و صوفیان مسلمان در قرن ششم و هفتم ـ را می‌توان در این گروه جای داد.

اکنون ببینیم صوفیان بزرگ چه کسانی بودند و مراکز اصلی فعّالیّت آنان کجا بود. تصوّف اسلامی در سه ناحیه رشد کرد. این گرایش ابتدا در شهر بصره و میان مردمان آن شهر گسترش یافت، امّا پس از خاموشی چراغ تصوّف در بصره، به دو ناحیه‌ی دیگر منتقل شد؛ یکی بغداد و دیگری خراسان که از آنها به نام‌های مکتب بغداد و مکتب خراسان یاد می‌کنند.

مؤسس تصوّف بصره را حسن بصری (در گذشته به سال ۱۱۰ هـ .ق.) می‌دانند. بنابر نوشته‌ی کتاب‌ها او پسر برده‌ای ایرانی بود و در سال ۲۱ هـ.ق. در بصره متولّد شد. حسن از نخستین صوفیان مسلمان است. آموزش‌های بصری بیش از همه مربوط به کناره‌گیری از دنیا و زهد است. به عبارتی، او را می‌توان از پیروان نخستین نوع تصوّف دانست. امّا حسن بصری بیش از عقاید و آثارش، به علّت پرورش شاگردانی سرشناس مشهور است. از معروف‌ترین شاگردان او «رابعه» است که قبلاً از او نام بردیم.

رابعه در خانواده‌ای فقیر و در شهر بیت‌المقدس به دنیا آمد، امّا عمرش را در بصره گذراند. گویند که پس از مرگ پدر و مادر و بر اثر قحطی بصره، رابعه، را دزدیدند و به عنوان کنیز فروختند. صاحب رابعه، به شدّت او را آزار می‌داد و به کارهای سخت می‌گمارد. تا آن که یک بار رابعه را مشغول عبادت دید و به همین دلیل او را آزاد کرد. رابعه تا پایان عمر خود ازدواج نکرد و همان گونه که گفتیم، مفهوم عشق به خداوند را به تصوّف هدیه داد. او برعکس صوفیان زمان خود که بیشتر از ترس دوزخ یا به خاطر پاداش بهشت به تصوّف روی آورده بودند، تأکید می‌کرد که صوفی واقعی باید از

هر دوی اینها بگذرد و تنها خواستار وصال خداوند باشد. از او اشعاری هم به عربی به جا مانده است.

بیشتر محقّقان، مؤسس مکتب بغداد را «معروف کرخی» (در گذشته به سال ۲۰۰ هـ .ق.) می‌دانند. از مشهورترین صوفیان مکتب بغداد، جُنید بغدادی (۲۱۰- ۲۹۸ هـ .ق.) است که اصلیت ایرانی داشت. جنید در ابتدا به کار فقه و حدیث می‌پرداخت امّا پس از مدّتی راه تصوّف را در پیش گرفت. جنید از مخالفان سرسخت استفاده از عقل و فلسفه در امور دینی بود و با معتزلیان بغداد به شدّت مخالفت می‌کرد. او از نخستین کسانی بود که مفهوم اتّحاد و یکی‌شدن صوفی با خداوند را مطرح کردند. یکی دیگر از ویژگی‌های جنید آن بود که دستورهای ظاهری دین را به دقّت رعایت می‌کرد و از این رو، کمتر با سرزنش و طعنه‌ی فقیهان و دیگر دانشمندان اسلامی مواجه شد.



بسطام، مقبره بایزید، بخشی از گچبری محراب

یکی دیگر از صوفیان مکتب بغداد که تأثیر بسیار عمیقی بر تصوّف و ادبیات بر جای گذاشته، حسین‌بن منصور حلّاج (۲۴۴-۳۰۹ هـ .ق.) است. آنچه از زندگی و احوال حسین‌بن منصور نقل می‌کنند، او را انسانی بی‌باک و جسور نشان می‌دهد؛ مردی که به هیچ‌وجه در بند نظر دیگران درباره‌ی خود نبود؛ خود را پیوسته با خداوند می‌دید و عقایدش با عقاید تمام مردم روزگارش تفاوت داشت و همین تفاوت باعث شد که به قتلش فرمان دهند و سرانجام بر بالای دار رود.

حلّاج در اصل ایرانی بود و در بیضا از شهرهای فارس به دنیا آمد. البتّه آثار او همگی به عربی است. وی در کودکی به مدرسه ایرانی رفت و قرآن را از بر کرد. سپس با جنید و حلقه‌ی شاگردانش در بغداد آشنا شد. در آن جا بود که برای نخستین بار خلوت‌نشینی و پوشیدن لباس صوفیان را آغاز کرد و به جمع صوفیان پیوست. او برخلاف بسیاری دیگر از صوفیان، ازدواج کرد و صاحب سه فرزند شد.

بیست سال در شهر بغداد و در میان شاگردان جنید سپری کرد. سپس به مکّه رفت و یک سال را در آن جا به خلوت‌نشینی گذراند. در بازگشت، دوباره به جنید پیوست امّا پس از یک سال از او جدا شد و به شوشتر رفت. درباره‌ی علّت جدایی او از جنید نظرها مختلف است. شاید مهم‌ترین دلیل این جدایی آن باشد که حرف‌های حسین و ادّعای او درباره‌ی یکی شدنش با خداوند، به نظر بسیاری از صوفیان بغداد سنگین و حتّی شرک‌آمیز می‌آمد.

حلّاج دو سالی را در شوشتر ماند و پس از آن به سفرهای زیادی رفت. او به خراسان و فارس رفت و در این سفرها که پنج سال طول کشید، همه جا به موعظه و دعوت مردم به اسلام و تصوّف پرداخت. پس از آن، دوباره به مکّه رفت و باز به بغداد بازگشت. پس از بغداد، دیگر بار راه سفر در پیش گرفت و به هند و از آن‌جا به ترکستان و حتّی نزدیکی‌های چین رفت. در سومین سفر به مکّه، دو سال در آن‌جا ماند و دوباره به بغداد بازگشت.



در تمام این سفرها به ریاضت و عبادت مشغول بود. عطّار نیشابوری درباره‌ی ریاضت‌های او می‌نویسد که او یک بار به مدّت یک سال در برابر کعبه و در زیر آفتاب گرم عربستان ایستاد؛ چندان که روغن از تمام اعضای بدنش جاری شد. در تمام این مدّت، او روزها را روزه می‌گرفت و فقط با کوزه‌ای آب و تکّه‌ای نان افطار می‌کرد. عطّار در ادامه می‌گوید که در این مدّت، عقربی در لباس او لانه کرده بود امّا هیچ آسیبی به او نمی‌رساند. گرچه پذیرش این سخنان آسان نیست و پیداست که در بیان آنها اغراق شده، اما اشاره‌ای است به ریاضت‌های بسیار سخت حلّاج.

در آخرین بازگشت به بغداد، حلّاج به دعوت علنی و گسترده پرداخت و هواداران فراوان یافت. حتّی عدّه‌ای از نزدیکان خلیفه‌ی عبّاسی هم از طرفداران او شدند. امّا چند چیز اهل بغداد و به

ویژه فقیهان آن شهر را به او بدبین کرد. یکی کارهای عجیب و غریب وی بود که حاصل سفرش به هندوستان بود و بیشتر به سحر و جادو می‌مانست. حلّاج برای جلب نظر شنوندگان خود، از این کارها استفاده می‌کرد. از جمله گفته‌اند که در تابستان میوه‌های زمستانی ظاهر می‌کرد، افکار مردم را می‌خواند و وقتی دستش را باز می‌کرد، پر از سکّه‌های طلا بود.

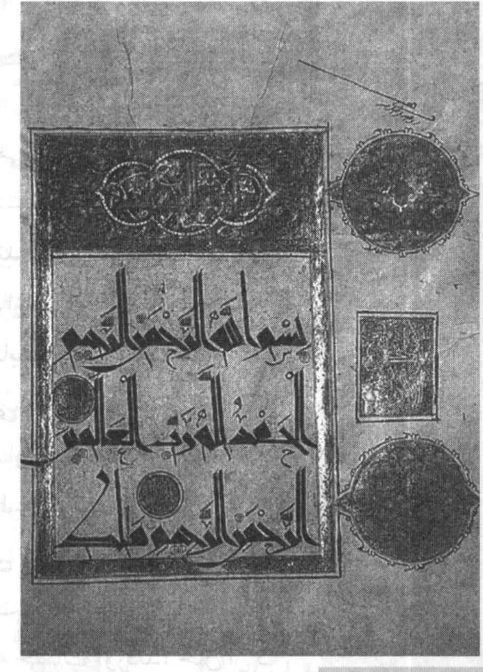
عامل دوم، صحبت‌ها و نظرات او درباره‌ی خداوند بود. او در محبّت و عشق به خداوند، نظرهای بسیار افراطی و تندی ابراز می‌کرد و حتّی به یکی‌شدن و اتّحاد انسان با خداوند قائل بود. البتّه عقاید او را نمی‌توان به سادگی و به دقّت توضیح داد امّا به طور خلاصه می‌توان گفت که او معتقد بود بر اثر ریاضت و عبادت‌های بسیار، با خداوند یکی شده است و حتّی خداوند از زبان او سخن می‌گوید. یکی از معروف‌ترین جملات حلّاج که شاید باعث مرگ او نیز شد، جمله‌ی «اناالحق» است. او در این جمله بیان می‌کند که او همان خداوند است. مخالفان او، این گفته را شرک تصوّر کردند و او را خارج‌شده از دین به حساب آوردند؛ حال آن که موافقان او این گفته را کلام خداوند می‌دانستند که بر زبان جاری شده و در واقع معتقد بودند که او ادعای خدایی نکرده است.

به هر ترتیب، حلّاج پس از یک بار گریختن از بغداد و دستگیر شدن و در پی چند بار محاکمه و مدّتی زندانی شدن، در سال ۳۰۹ هـ.ق. به دار آویخته شد. او پس از به دار کشیده شدن، به اسطوره‌ای در میان صوفیان تبدیل شد و اکثر صوفیان بعدی از او به عنوان شهیدی که به بالاترین مراحل تصوّف رسید و شدّت ایمان و یقینش باعث مرگش شد، یاد کرده‌اند. یکی از زیباترین قطعات ادبی که به زبان فارسی درباره‌ی حلّاج نوشته شده، از عطّار نیشابوری است که در کتاب او تذکرةالاولیاء آمده است. در این جا قسمتی از این کتاب را که قطعاً آمیخته با خیال‌پردازی و بزرگنمایی است، نقل می‌کنیم:

نقل است که در شبانروزی در زندان هزار رکعت نماز کردی.. نقل است که در



زندان سیصد کس بودند. چون شب درآمد [حسین] گفت: «ای زندانیان! شما را خلاص دهم» گفتند: «چرا خود را نمی دهی؟». گفت: «ما در بند خداوندیم»...



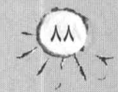
آیاتی از سوره فاتحه به خط کوفی در عهد سامانیان

پس به انگشت اشارت کرد، همه بندها از هم فرو ریخت.

[در بالای دار] دستش جدا کردند، خنده‌ای بزد... پس پاهایش ببریدند، تبسّمی کرد و گفت: «بدین پای سفر خاک می‌کردم. قدمی دیگر دارم که هم‌اکنون سفر هر دو عالم کنم. اگر بتوانید آن قدم ببرید.»...

پس خواستند تا زبانش ببرند، گفت: «چندانی صبر کن که سخنی بگویم.» روی سوی آسمان کرد و گفت: «الهی! بر این ذبح که از بهر تو می‌دارند محرومشان مگردان و از این دولتشان بی‌نصیب مکن.»... پس گوش و بینی ببریدند و سنگ روانه کردند... پس زبانش ببریدند و نماز شام بود که سرش ببریدند. در میان سر بریدن، تبسّمی کرد و جان بداد... و از یک‌یک اندام او آواز می‌آمد که «اناالحق»... پس [روز دیگر] او را بسوختند. از خاکستر او آواز اناالحق می‌آمد... روز سوم خاکستر [او] را به آب دادند، همچنان آواز اناالحق می‌آمد.

اکنون کمی نیز به مکتب خراسان و صوفیان آن دیار که بیشتر ایرانی بودند بپردازیم. بسیاری از محقّقان معتقدند که تصوّف در ایران دارای ویژگی‌هایی است که در دیگر سرزمین‌های اسلامی به چشم نمی‌خورد. مثلاً «خانقاه» و آداب و رسوم مربوط به آن، ساخته‌ی صوفیان ایرانی است. خانقاه، محلّ اجتماع صوفیان بوده است. در خانقاه‌ها بزرگان صوفیّه به عبادت مشغول بودند و شاگردان برای آموزش و برگزاری حلقه‌های ذکر و عبادت آمدوشد می‌کردند. یکی دیگر از وظایف خانقاه‌ها آن بوده که در آن از صوفیانی که راه سفر در پیش می‌گرفتند و به شهرهای مختلف می‌رفتند، استقبال می‌شده است و آنان مدّتی را در این خانقاه



اقامت می‌کرده‌اند.

یکی دیگر از ویژگی‌های مخصوص تصوّف ایران، استفاده از موسیقی و رقص و «سَماع» (رقص مخصوص صوفیان) در آن است. بعضی بر این عقیده‌اند که چون ایرانیان پیش از اسلام از موسیقی بسیار استفاده می‌کردند، این امر در تصوّف نیز ادامه یافته است. استفاده از موسیقی و رقص در تصوّف دیگر سرزمین‌های اسلامی بسیار کم به چشم می‌خورد.

بالاخره باید از آیین جوانمردی یاد کرد که از ویژگی‌های مخصوص صوفیان ایرانی است. جوانمردان عدّه‌ای از صوفیان بودند که علاوه بر پرداختن به عبادت، به مردم ستمدیده و مظلومان هم یاری می‌رساندند. آیین جوانمردی هم پیش از اسلام در ایران وجود داشته و پس از اسلام در تصوّف ایرانی به رشد خود ادامه داده است. امروزه می‌توان آثار و بقایای آیین جوانمردی را در ورزش باستانی و زورخانه‌های ایران به راحتی مشاهده کرد.

بیش‌تر محقّقان، مؤسس مکتب تصوّف خراسان را ابراهیم ادهم (۱۰۰-۱۶۵ هـ .ق.) می‌دانند. ماجرای توبه‌ی ابراهیم، بارها در کتاب‌های صوفیان نقل شده است. بر اساس این داستان، ابراهیم شاهزاده‌ای از مردم بلخ بود و زندگی همراه با لذّت و آسایش داشت. یک روز در هنگام شکار، صدایی از غیب به او خطاب کرد و گفت ابراهیم را برای کار شکار نیافریده‌اند. همین سخن باعث شد تا او مال و دارایی خود را ترک کند و به تصوّف روی آورد. او جامه‌ی خود را با لباس چوپانی عوض کرد و آواره‌ی بیابان شد. در افسانه‌ها آمده است که او یک بار به مکّه سفر کرد و این سفر چهارده سال طول کشید؛ زیرا با هر قدم، دو رکعت نماز می‌خواند. گویا او در مکّه با رابعه هم دیداری داشته است. داستان توبه‌ی ابراهیم ادهم بسیار شبیه داستان توبه‌ی بوداست. بودا هم شاهزاده‌ای هندی بود که بر اثر حوادثی دست از دنیا شست و به معنویّت روی آورد.

از دیگر صوفیان معروف مکتب خراسان، بایزید بسطامی (در گذشته به سال

۲۶۱ هـ.ق.) است. بایزید اصلیت ایرانی داشت و پدرانش زرتشتی بودند. زادگاه و محلّ دفن بایزید، شهر بسطام، نزدیک شاهرود است و حتّی اتاقی که او در آن به تنهایی عبادت می‌کرد، همچنان باقی است.

بایزید به تنهایی و گوشه‌نشینی بسیار علاقه داشت و از سختگیرترین صوفیان در ریاضت و عبادت بود. او به سبب عقاید و سخنان خود، بارها از فقیهان طعنه دید و از شهر اخراج شد. آنچه در تعالیم بایزید بسیار به چشم می‌خورد، «فنا»ست. منظور از فنا آن است که صوفی در عالی‌ترین مقام‌های خود به فنا در خداوند دست یافته، به عبارتی در خداوند حل خواهد شد. بعضی از محقّقان گفته‌اند که بایزید تعالیم خود را از بوداییان گرفته است؛ به ویژه با توجّه به این نکته که او استادی به نام «ابوعلی سندی» داشت که پیش از اسلام آوردن، بودایی بود. امّا بعضی از محقّقان چنین نظری را رد می‌کنند و معتقدند چون تعالیم تصوّف اسلامی و آیین بودا هر دو مربوط به عرفان‌اند، قطعاً عناصر مشترکی دارند؛ امّا این به معنای تقلید آنها از یکدیگر نیست.

از دیگر صوفیان خراسان می‌توان به حکیم تِرمَذی اشاره کرد. گرچه از زندگی او اطّلاعات کمی در دست داریم، امّا می‌دانیم که در قرن سوم می‌زیسته و در علم حدیث مهارت داشته است. مهم‌ترین ویژگی ترمذی، پرداختن او به ریشه‌های تصوّف و مباحث عرفان بوده است. این نوشته‌ها که در آثار صوفیان بعدی پی گرفته شد، در حقیقت نشانه‌هایی از آغاز نوع سوم تصوّف ـ معرفت و شناخت ـ به شمار می‌آید.

در بین صوفیان قرن چهارم باید از ابوالحسن خَرقانی نام برد که از مشهورترین صوفیان است. خرقانی در «خرقان» از روستاهای بسطام دیده به جهان گشود و از شاگردان مکتب بایزید بود. علاوه بر او باید از ابوسعید ابوالخیر (درگذشته به سال ۴۴۰ هـ.ق.) نیز یاد کرد. ابوسعید در مهنه متولّد شد که امروزه در جمهوری



ترکمنستان است امّا در آن روزگار جزو خراسان به حساب می‌آمد. ابوسعید برخلاف دیگر صوفیان، چندان اهل سفر نبود و بیشتر عمرش را در مهنه و نیشابور گذراند. گویا او تابستان‌ها ساکن مهنه و زمستان‌ها ساکن نیشابور بوده است. اهمیّت ابوسعید، علاوه بر تعالیم او در این است که او نخستین کسی است که شعر فارسی را برای بیان تعالیم خود به‌کار گرفت. استفاده از شعر فارسی پس از ابوسعید ادامه یافت و مجموعه‌ی اشعار عرفانی فارسی که از غنی‌ترین اشعار عرفانی جهان است، به دست صوفیان شکل گرفت. گفته‌اند از اتّفاقات مهم زندگی ابوسعید، ملاقات او با ابن‌سیناست. گویا بین این دو نامه‌نگاری‌هایی هم وجود داشته است.

گفته‌اند که یک‌بار ابوسعید در خانقاه خود مشغول سخن‌گفتن بود که ناگهان ابن‌سینا از در وارد شد. ابوسعید گفت: «حکمت‌دان آمد.» و سخن خود را ادامه داد. آن‌گاه پس از جلسه آن دو به خانه رفتند و سه روز بیرون نیامدند و هیچ کس از گفت‌وگوی آنان خبردار نشد. پس از رفتن ابن‌سینا، شاگردان ابوسعید نظر او را درباره‌ی ابن‌سینا پرسیدند. او گفت: «هر چه ما می‌بینیم، او می‌داند.» شاگردان ابن‌سینا هم نظر او را در مورد ابوسعید پرسیدند. او پاسخ داد. «هر چه من می‌دانم، او می‌بیند.» این جملات به آن معناست که هر چه ابن‌سینا از لحاظ عقلی درباره‌ی خداوند می‌دانسته، ابوسعید آنها را با قلب خود می‌دیده، و هرچه ابوسعید با چشم باطن می‌دیده، ابن‌سینا به کمک عقل و استدلال خود می‌دانسته است.

یکی از نوادگان ابوسعید به نام محمّدبن منّور، سال‌ها پس از او حکایت‌های زندگی جدّش را در کتابی به نام اسرارالتّوحید جمع‌آوری کرد. اسرارالتّوحید گرچه مانند دیگر کتاب‌های صوفیان، خالی از بزرگنمایی و اغراق نیست، امّا از لحاظ ادبی اثری یگانه به شمار می‌آید.

صوفیان مسلمان با وجود آن که در سرزمین‌های مختلفی می‌زیستند و هر کدام بر عنصری از عناصر تصوّف تأکید می‌کردند، نقاط مشترکی نیز داشته‌اند. در این جا به عنوان نمونه به یک اندیشه‌ی صوفیانه که تقریباً در میان همه‌ی صوفیان مشترک بوده است اشاره می‌کنیم.

یکی از مهم‌ترین آموزش‌ها و عقاید صوفیان، تقسیمی است که آنان بین ظاهر دین و باطن آن می‌کنند. به نظر صوفیان، هدف اصلی دین، توجّه دادن مردم به خداوند و یکتایی او (توحید) است. به عبارتی، از نظر آنان باطن و پیام اصلی دین، شناخت عمیق خداوند است و دیگر قسمت‌های دین که شامل دستورهای دینی، مثل نماز و روزه و... است همگی ظاهر و روبنای دین‌اند. از این رو، اگر کسی به این دستورها عمل کند امّا به هدف اصلی دین که همان شناخت خداوند است نرسد، در حقیقت دیندار نبوده است.


کاسه به جا مانده از قرن چهارم

این سخن گرچه تا حدّ زیادی با سخنان پیامبر و آیه‌های قرآن مطابقت دارد، امّا به دست صوفیان گسترش یافت و به همین مرحله ختم نشد. بعضی از صوفیان (البتّه باید تأکید کرد که بعضی، نه همه‌ی آنان) معتقد بودند که اگر کسی به هدف اصلی دین که همان شناخت عمیق خداوند است دست یابد، دیگر لازم نیست به دستورهای ظاهری دین عمل کند. به همین دلیل، بسیاری از آنان که فکر می‌کردند به حقیقت دین دست یافته‌اند، در اجرای دستورهای دینی چندان تلاشی نمی‌کردند.

یکی از نتایج مهمّ تقسیم دین به ظاهر و باطن، گسترش «تأویل» نزد صوفیان است. منظور از «تأویل» آن است که وقتی نوشته‌ای را می‌خوانیم یا سخنی را می‌شنویم، بگوییم این سخن اگر چه در ظاهر خود فلان حرف را می‌زند، امّا منظور واقعی آن حرف دیگری است. علّت رواج تأویل در بین صوفیان آن بود که

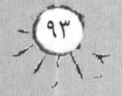
آنان می خواستند ظاهر دین را کنار بگذارند و تمام امور ظاهری را به باطن دین که از نظر آنان همان اندیشه‌های صوفیانه بود، تأویل کنند. مثلاً یکی از صوفیان در تأویل آیه‌هایی از قرآن که مربوط به احکام طلاق و جدایی زن و مرد از یکدیگر است، گفته که این آیات برخلاف صورت ظاهری خود، مربوط به طلاق زن و مرد نیست، بلکه در واقع بیان‌کننده‌ی رابطه‌ای بین خداوند و انسان است. از نظر او همگی انسان‌ها در حکم خانواده‌ی خداوندند و اگر انسانی به خداوند پشت کند، خدا هم او را به حال خود می‌گذارد و به عبارتی طلاق می‌دهد.



بی‌اعتنایی به اجرای دستورهای دینی و مسئله‌ی تأویل قرآن، همواره از مسائل مورد اختلاف صوفیان و دیگر دانشمندان اسلامی، مانند مفسّران و فقیهان بوده است. این گروه‌ها همواره از صوفیان به اتّهام خروج از دین، کناره‌گیری کرده‌اند.

حال که کمی با عقاید صوفیان آشنا شدیم، جا دارد یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی را که درباره‌ی تصوّف وجود دارد، مطرح کنیم. پرسش این است که آیا تصوّف مکتبی اسلامی است و به راستی ریشه در قرآن و زندگی پیامبر دارد یا آن که از دیگر تمدّن‌ها و فرهنگ‌ها به درون سرزمین‌های اسلامی وارد شده و در حقیقت اندیشه‌ای غیر اسلامی است؟

این پرسش زمانی اهمیّت اصلی خود را نشان می‌دهد که به شباهت‌های بسیار زیاد تصوّف و فرهنگ‌های غیر اسلامی توجّه کنیم. مثلاً لباس پشمی صوفیان، به احتمال زیاد ریشه در مسیحیّت دارد. زیرا راهبان مسیحی برای سختی دادن به خود، از آن استفاده می‌کردند. همچنین بسیاری دیگر از کارهای صوفیان مانند ازدواج نکردن، جداشدن از مردم، زندگی در گوشه‌ای خلوت و از همه مهم‌تر، نظریه‌ی عشق به خداوند، می‌تواند ریشه هایی در مسیحیّت داشته باشد. علاوه بر





مسیحیّت، آیین بودا هم تأثیرهایی بر تصوّف داشته است. کارهایی مانند وردخواندن و ذکر گفتن و این که راه تصوّف دارای مراحل و درجه‌های متفاوتی است و صوفی برای کامل شدن باید تمام این مراحل را طی کند، همگی عناصری‌اند که در آیین بودا به چشم می خوردند و ممکن است از طریق بوداییان و مراکز آنان که در سرزمین‌های اسلامی بسیار زیاد بودند، به تصوّف راه یافته باشد.

اکنون به پرسش اصلی باز گردیم: آیا به راستی تصوّف مکتبی اسلامی است؟ در پاسخ به این پرسش، محقّقان به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست که تعداد آنان کمتر است، معتقدند تصوّف کاملاً غیر اسلامی است. حتّی بعضی از محقّقان گفته‌اند که تصوّف نوعی ابراز مخالفت با اسلام و دهن‌کجی به آن بوده است. امّا گروه دوم که بیشتر محقّقان در آن جای دارند، معتقدند که اگر چه تصوّف از تمدّن‌ها و فرهنگ‌های دیگر تأثیر گرفته، امّا ریشه‌ی اصلی آن در قرآن و تعالیم اسلام است. این محقّقان معتقدند که اهمیّت توحید و تأکید بر زندگی ساده، از ابتدا در اسلام وجود داشته و چون این بذرها در خاک اسلام موجود بوده، نهال تصوّف در آن روییده است. هر چند که بر اثر گذشت زمان، این نهال با دیگر درخت‌ها نیز پیوند خورده و میوه‌های عجیبی به بار آورده است.

اکنون زمان آن است که کارنامه‌ی صوفیان را به صورتی خلاصه بررسی کنیم و ببینیم که برای ما ایرانیان امروز، کدام بخش از آموزش‌های آنان می‌تواند سودمند و کدام بخش می‌تواند مضر باشد.

یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های صوفیان، پذیرش و آسان‌گیری نسبت به دیگر مسلمانان و حتّی پیروان ادیان دیگر است. از نظر صوفیان، همه‌ی افراد بشر در جست‌وجوی خداوندند و پیام باطنی تمام ادیان یکی است. این روحیه‌ی پذیرش و تحمّل پیروان دیگر ادیان، یکی از مهم‌ترین آموزش‌هایی است که امروزه می‌توان از صوفیان آموخت و از به کار بردن ملاک‌های ظاهری برای سنجش ایمان افراد پرهیز کرد.

دیگر میراث باارزش صوفیان، تأکید آنان بر توحید به عنوان پیام اصلی دین

است. امروزه نیز این نکته می‌تواند برای مسلمانان بسیار مهم باشد. باید همواره در خاطر داشت که اصل دین اسلام، توحید و یکتا دانستن خداوند است و تمام عقاید دیگر نسبت به این عقیده، در درجات بعد قرار می‌گیرند و هر عقیده‌ی دیگری که با توحید ناسازگار باشد، قطعاً از عقاید اسلامی نیست.

میراث ادبی و مجموعه‌ی نوشته‌های صوفیان نیز از دیگر یادگارهای پر بهای آنان است. این میراث هم به کسانی که در زمینه‌ی ادبیات فارسی به جست‌وجو مشغول‌اند، کمک می‌رساند و هم کسانی که خواهان شناخت تاریخ ایران و اسلام‌اند، می‌توانند نکات زیادی را در آن بیابند.

امّا یکی از مهم‌ترین نکاتی که در مورد صوفیان باید در خاطر داشت، دشمنی آنان با عقل و فلسفه و خرد انسان است. صوفیان با تأکید فراوان بر قلب، اصولاً به کارگیری عقل را در امور دینی و زندگی عادّی کنار گذاشتند. به راستی این یکی از خطرناک‌ترین عقاید صوفیان است. زندگی در جهان امروز، بدون عقل ممکن نیست و یکی از عوامل عقب‌افتادگی مسلمانان نیز همین بی‌توجّهی به عقل و استدلال‌های عقلی بوده است. امروزه با توجّه به تجارب صوفیان، بسیاری بر این عقیده‌اند که باید به دنبال نوعی از عرفان و توحید بود که نه تنها عقل را کوچک نشمارد، بلکه بر اهمیّت عقل و به کار بردن آن نیز تأکید کند. انسان امروز دیگر نمی‌تواند سخن صوفی یا هیچ‌کس دیگری را بدون ملاک‌های عقلی بپذیرد. باید با به کارگیری عقل، از سوءاستفاده‌ی بسیاری از صوفیان قلاّبی که سستی خود را رنگی دینی می‌زنند، جلوگیری کرد.



فصل هشتم
دانش اندر دل چراغِ روشن است
(علوم)

در فصل‌های گذشته گفتیم که آثار ترجمه‌شده در نهضت ترجمه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد؛ یکی آثار علمی و کاربردی و دیگری آثار مربوط به علوم عقلی. تاکنون به نتایج ورود علوم عقلی (فلسفه و منطق) و دسته‌بندی‌های مسلمانان در برخورد با آن پرداخته‌ایم. اکنون زمان آن است که اندکی نیز به تأثیر ترجمه‌ی آثار علمی اشاره کنیم. بسیاری از مسلمانان و به ویژه ایرانیان، پس از آشنایی با علوم مختلف، به کار دانش مشغول شدند و پس از زمانی اندک، از پیشینیان درگذشتند و به بلندای قلّه‌های علم زمانه رسیدند. امّا متأسّفانه چراغی که دانشمندان ایرانی و مسلمان در قرن‌های آغازین پس از اسلام برافروختند، چندان در این سرزمین‌ها روشن نماند و به سرزمین‌های غربی انتقال یافت. در این فصل به گشت‌وگذاری کوتاه در باغ علوم اسلامی و دانشمندان ایرانی می‌پردازیم.

در ایّام خلافت بنی‌امیّه، هیچ کتاب علمی‌ای نوشته نشد. اگر چه فعّالیّت‌های نجومی مختصری صورت می‌گرفت، گزارشی از کار ستاره‌شناسان آن دوره باقی نمانده است. در این دوره تعدادی از مترجمین به‌کار ترجمه‌ی آثار علمی مشغول

بودند و این می‌تواند فعّالیّت علمی آن دوره به حساب آید.

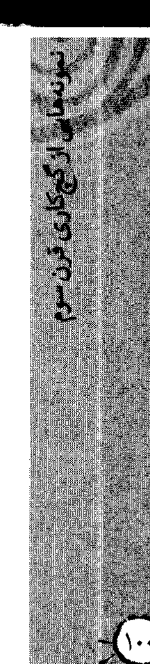
امّا با ظهور عبّاسیان، اوضاع به‌کلّی عوض شد. عبّاسیان در سال ۱۳۲ هـ.ق. به قدرت رسیدند و در طول یک قرن، بغداد و شهرهای اطراف آن را به مرکز علوم طبیعی و محض تبدیل کردند. تعداد دانشمندان و مترجمانی که در این یک قرن فعّالیّت کرده‌اند، در همه‌ی قرن‌های پس از آن کم‌نظیر است. در این دوره جز ترجمه‌ی کتاب‌ها، بیشتر فعّالیّت‌های دانشمندان به ستاره‌شناسی اختصاص داشته است. گرچه در کار دانشمندان اوّلیه ابداع و نوآوری کمتری به چشم می‌خورد، امّا رصدهای آنان دقیق بوده است.

پس از این دوره، به دوره‌ای می‌رسیم که این کتاب بدان اختصاص دارد؛ یعنی سال‌های ۲۵۰ تا ۴۵۰ هـ.ق. این دوره را می‌توان دوره‌ی ضعف امپراتوری عبّاسی و عدم تمرکز سیاسی در سرزمین‌های اسلامی دانست. در این دوره، سلسله‌های محلّی، مانند آل‌بویه، سامانیان، غزنویان و... قدرتمند شدند. و کانون‌های علم و فرهنگ، گذشته از بغداد در دیگر شهرها نیز تشکیل شد. گرچه تعداد دانشمندان این دوره کمتر از دوره‌ی آغازین بود، اما اصالت و دقّت آنان بسیار بیشتر بوده است. در این دوره، دانشمندانی مانند ابن‌سینا، رازی، خوارزمی، بیرونی و... ظهور کردند که تنها به تکرار معلومات پیشینیان اکتفا نکردند. آنان خود مطالب بسیاری به علم افزودند و رشته‌های جدیدی ایجاد کردند و به این ترتیب، دوره‌ی طلایی دانش را در تاریخ تمدّن اسلامی پدید آوردند. یکی از نکات قابل توجّه در این دوره آن است که دانشمندان مسلمان تا آن‌جا که امکان داشت در همه‌ی علوم زمان خود متخصّص بودند. برخلاف دانشمندان امروزی که تنها در یک رشته‌ی خاص تخصّص دارند. دانشمندان دوره‌ی اسلامی در علوم مختلف، از فلسفه و منطق گرفته تا مکانیک و فیزیک مهارت داشتند. اغلب به چنین دانشمندانی لقب «حکیم» می‌دادند. و حکمت آنان دقیقاً همین چندبعدی بودن آنان بود.

تفاوت دیگر میان علوم آن زمان و علوم رایج در زمان ما آن است که دانشمند

دوره‌ی اسلامی همه‌ی علوم را همچون پیکره‌ای واحد و منسجم می‌دید که در نهایت از قدرت و حکمت خداوند خبر می‌داد. برای او همه‌ی علوم منشأ الهی داشتند و منظور از علم‌آموزی هم شناخت خداوند از راه طبیعت بود. برای دانشمند دوره‌ی اسلامی، پرداختن به علم، دقیقاً نوعی عبادت و نزدیکی به خداوند به حساب می‌آمد؛ زیرا او می‌توانست از راه علم به قدرت خداوند که در طبیعت ظاهر شده است پی ببرد.





نمونه‌هایی از گچ‌کاری قرن سوم

و سرانجام باید به این نکته اشاره کرد که طبقه‌بندی علوم در دوره‌ی اسلامی با طبقه‌بندی علوم در زمان ما متفاوت است. بسیاری از رشته‌هایی که در گذشته علم به حساب می‌آمدند (مانند کیمیا، سِحر و غیبگویی و...) امروزه علم به شمار نمی‌آیند. همچنین بسیاری از علومی که امروزه خود شاخه‌ی مستقلی‌اند (مانند زیست‌شناسی) در گذشته جزئی از دیگر رشته‌ها (مثلاً طبیعیّات) بوده‌اند.

این فصل دو قسمت دارد. در قسمت نخست به پنج رشته از علوم رایج بین مسلمانان اشاره شده است (ریاضیّات، نجوم، پزشکی، فیزیک و کیمیا)؛ امّا این به آن معنا نیست که علوم آن زمان محدود به همین‌ها بوده است. به بسیاری از علوم دیگر، مانند جغرافیا، تاریخ طبیعی، علوم انسانی و... در این کتاب اشاره نشده است. در قسمت دوم از کارهای علمی و زندگی پنج تن از بزرگ‌ترین دانشمندان ایرانی این دوره سخن به میان آمده و طبیعتاً از نام بسیاری از دانشمندان دیگر صرف نظر شده است.

الف) علوم رایج در تمدّن اسلامی

ریاضّیات

ریاضیات یکی از مهم‌ترین علومی است که مسلمانان و به ویژه ایرانیان در

پیشرفت آن سهم انکارناپذیری داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین تأثیرات مسلمانان بر ریاضیات، مربوط به شیوه‌ی نوشتن اعداد است، به شکلی که عددنویسی اروپاییان مستقیماً تحت تأثیر دستاوردهای شگفت‌انگیز مسلمانان است. بسیاری از مورّخان، اهمیّت نظام‌های عددنویسی را با اهمیّت مهار کردن اسب در زندگی انسان‌های اوّلیه برابر دانسته‌اند؛ زیرا بدون آن هیچ یک از مراحل بعدی پیشرفت‌های علمی ممکن نبوده است.

در دوران عبّاسی، سه نظام مهمّ عددنویسی و حساب در ایران وجود داشت. نظام نخست که به «حساب‌الکتاب» یا حساب دبیران معروف بود، به خود مردم ایران تعلّق داشت. نظام دوم، حساب هندی نام داشت و نظام سوم که جمّل خوانده می‌شد، میراث یونانیان بود.

در حساب نوع نخست، برای اعداد هیچ نشانه‌ی خاصی وجود نداشت و همه‌ی اعداد با حروف نوشته می‌شدند. گر چه در این حساب، شیوه‌ی جمع و تفریق آسان نبود، امّا یکی از ویژگی‌های خاصّ آن، محاسبات مربوط به اعداد کسری بود. در این حساب، هر کسر را به صورت ترکیب ساده‌ای از کسرهایی که در صورتشان عدد یک و در مخرجشان اعداد کوچک‌تر از یا مساوی با ۱۰ بود، می‌نوشتند. مثلاً برای کسر $\frac{۳}{۱۷}$ داریم: $\frac{۳}{۱۷}=\frac{۱}{۶}+\frac{۱}{۶}\times\frac{۱}{۱۰}$

این رابطه با آن که چندان دقیق نیست و دو طرف آن کاملاً مساوی نیست، کار کردن با کسرها را بسیار ساده می‌کند.

نظام هندی همان نظامی است که امروزه نیز ما از آن استفاده می‌کنیم. در این نظام، ده علامت برای رقم‌های صفر تا نه وجود دارد و ارزش هر عدد به جای آن بستگی دارد. مثلاً در عدد ۶۲۳، ارزش ۶ برابر ششصد است؛ زیرا در جای سوم قرار گرفته است. حال آن که ارزش ۲ برابر بیست و ارزش ۳ برابر سه است. قدیمی‌ترین رساله‌ی مسلمانان در باب حساب هندی که به حساب اعشاری نیز معروف است (به خاطر تقسیم‌بندی‌های ده‌تایی)، از آن محمّدبن موسی خوارزمی، دانشمند معروف ایرانی است. گر چه اصل کتاب از بین رفته، امّا ترجمه‌ای لاتین از آن موجود است. با این اثر بود که برای نخستین بار نظام عددنویسی هندی به مغرب زمین شناسانده شد و کلمه‌ی «الگوریتم» که تغییر

صورت داده‌ی کلمه‌ی «خوارزمی» است، در زبان‌های اروپایی وارد شد و تا مدّت‌ها به معنای حساب به‌کار رفت.

حساب نوعِ سوم، یعنی جمّل مربوط به استفاده‌های نجومی بود و محاسبات بسیار دقیق در آن صورت می‌گرفت. در این حساب از حروف الفبا به عنوان نشانه‌های اعداد استفاده می‌شد. اصطلاح حروف «ابجد» که امروزه نیز به کار می‌رود، مربوط به همین حساب است. مثلاً در این نظام، حرف الف نشانه‌ی عدد ۱، حرف ب نشانه‌ی عدد ۲ و... است. در این نظام، تمام دسته‌بندی‌ها شصت‌تایی است (بر عکس نظام اعشاری که دسته‌بندی‌هایش ده‌تایی است.). گر چه این حساب از قرن‌ها پیش از میلاد موجود بود، ایرانیان در تکمیل آن کوشیدند. از جمله ابوریحان بیرونی، مقدار سینوس زاویه‌های مختلف را براساس این نظام در کتاب خود به نام قانون مسعودی محاسبه کرده است. دقّت محاسبه‌ی او که در حدود یک در ده میلیون است، بسیار بیش از محاسبات یونانیان پیش از اوست.

یکی از کارهای دیگر ایرانیان، محاسبات مربوط به اعداد بود. کرجی، یکی از دانشمندان ایرانی قرن چهارم در یکی از کتاب‌هایش به بحث در مورد سری‌های اعداد پرداخته است. ابوریحان بیرونی هم به مسئله‌ی سری‌های اعداد توجّه داشته است. یکی از مسائل بسیار معروف او، مسئله‌ی صفحه‌ی شطرنج است که داستان آن چنین است: روزی مردی بازی شطرنج را اختراع کرد و پیش امیری برد. امیر به مرد گفت که در مقابل این هدیه هر چه بخواهد به او خواهد داد. مرد گفت که او به گندم احتیاج دارد، امّا تعداد گندم‌ها باید به این صورت باشد که در خانه‌ی اوّل شطرنج یک دانه گندم، در خانه‌ی دوّم دو دانه، در خانه‌ی سوم چهار دانه و به همین ترتیب در هر خانه دو برابر تعداد گندم‌های خانه‌ی قبلی، گندم جای دهند. امیر، نخست درخواست او را پذیرفت، امّا بعد دریافت که تعداد گندم‌هایی که مرد خواسته، چنان زیاد است که در سراسر سرزمین او یافت نمی‌شود.

ابوریحان این مسئله را که امروز به صورت $\eta-\sum_{i=1}^{64} 2^{i}-1$ می‌نویسیم، i = ۱ حل کرده و تعداد گندم‌ها را (۱۸/۴۴۶/۷۴۴/۰۷۳/۷۰۹/۵۵۱/۶۱۵ عدد) محاسبه کرده است.

مسلمانان و به ویژه ایرانیان در هندسه نیز پیشرفت‌های بسیاری داشتند. در روزگار خلفای عبّاسی، مسلمانان از طریق ترجمه‌ها با هندسه‌ی یونانیان و مخصوصاً هندسه‌ی اقلیدس آشنا شده بودند. از میان ایرانیان، خانواده‌ی بنوموسی (که در قسمت مربوط به نهضت ترجمه به آنان اشاره کردیم) توجّه زیادی به ریاضیات داشتند و خود در این زمینه کتاب‌هایی نوشته‌اند. یکی از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین دانشمندان ایرانی قرن چهارم به نام ابوالوفای بوزجانی کتابی در هندسه نوشته و از موارد گوناگون استفاده‌ی هندسه بحث کرده است.

یکی از مهم‌ترین ابتکارات مسلمانان در ریاضی، اختراع واقعی دانش مثلّثات و پیدا کردن نسبت‌های مثلّثاتی بوده است. گسترش مثلثات کاملاً وابسته به نیاز ستاره‌شناسان به محاسبه‌ی فاصله‌های آسمانی است. گر چه یونانیان از گذشته جدولی برای محاسبه‌ی وترهای دایره و رابطه‌ی میان ضلع‌ها و زاویه‌های مثلث قائم‌الزاویه درست کرده بودند، مسلمانان این دانش را بسیار کامل‌تر کردند. آنان علاوه بر آن که نسبت‌های سینوس، کسینوس، تانژانت و کتانژانت را شناختند، آنها را برای زوایای مختلف با دقّت‌های بسیار حساب کردند و در محاسبات نجومی به کار بردند. پیشرفت عمده در مثلّثات، مدیون کارهای بوزجانی است. او نخستین کسی است که قضیّه‌ی سینوس‌ها را به کار برده و از معادلات زیر آگاه بوده است:

$$\mathrm{Sin}(a \pm b) = \mathrm{Sina}.\mathrm{Cosb} \pm \mathrm{Cosa}.\mathrm{Sinb}$$

$$2\mathrm{Sin}^2 \frac{a}{2} = 1\mathrm{Cosa}$$

$$\mathrm{Sin}\,2a = 2\mathrm{Sina}.\mathrm{Cosa}$$

ابوریحان بیرونی نوشته‌هایی درباره‌ی مثلّثات دارد و نخستین کسی است که درستی رابطه‌ی زیر را در یک مثلث اثبات کرده است.(a و b و f طول اضلاع مثلث و A و B و C زوایای مثلث‌اند)

$$\frac{a}{\sin A} = \frac{b}{\sin B} = \frac{c}{\sin C}$$

امّا شاید مهم‌ترین کار ایرانیان در ریاضی را بتوان اختراع علم جبر دانست. خوارزمی که در قرن دوم و سوم می‌زیست، نخستین کسی است که نام علم جبر را به کار برد. امروزه در زبان‌های اروپایی نیز به این علم «آلجبرا» می‌گویند که دقیقاً همان کلمه‌ی جبر عربی است. در کتاب بسیار معروف الجبر و المقابله نوشته‌ی خوارزمی، تعدادی از معادلات جبری درجه‌ی دوم مانند $ax^2 = bx + c$ حل شده است. البتّه خوارزمی در کار خود، معادلات جبری را به صورت یاد شده ننوشته، بلکه از کلمات استفاده کرده است. مثلاً او در توضیح صورت یک معادله می‌نویسد: «مالی است که چون یک سوم آن به اضافه‌ی یک درهم آن را در یک چهارم [آن] به اضافه‌ی دو درهم ضرب کنی، آن مال به اضافه‌ی سه درهم به دست می‌آید.»

برای فهم این معادله باید به جای کلمه «مال»، حرف انگلیسی x را به عنوان مقدار مجهول گذاشت. آنگاه صورت معادله به شکل زیر در می‌آید:

$$\left(\frac{1}{2}x+1\right)\left(\frac{1}{2}x+2\right)=x+2$$

علاوه بر حلّ معادلات درجه‌ی دو، ایرانیان کوشش‌هایی در حلّ معادلات درجه‌ی سوم نیز داشته‌اند. از جمله ابوریحان بیرونی از راهی هندسی به حل معادله‌ی درجه‌ی سوم $x^3 = 1 + 3x$ پرداخته است.

خجندی از دیگر دانشمندان قرن چهارم ثابت کرد که حلّ معادله‌ی $x^3 + y^3 = z^3$ که در آن x و y و z اعداد صحیح‌اند، ناممکن است.

و سرانجام باید اشاره کرد که هنرمندان ایرانی نیز از ریاضیات بسیار بهره گرفته‌اند. نقش‌های روی کاشی‌های مساجد و مدارس، قالی‌های ایرانی و نیز دستگاه‌های موسیقی، همگی نشانه‌هایی از کاربرد ریاضیات در هنر اسلامی‌اند. ضمن آن که باید یادآور شد بنّایان و معماران نیز بدون آگاهی از اصول هندسه و مثلّثات، هرگز قادر به طرح بناهای متقارن و زیبا نبوده‌اند.

پزشکی

پزشکی از مشهورترین جنبه‌های تمدّن اسلامی و از شاخه‌هایی است که

مسلمانان در آن درخشندگی فراوان یافته‌اند. علاوه بر مسلمانان، غربیان نیز از دستاوردهای پزشکی مسلمانان بسیار سود جسته‌اند و کتاب‌های پزشکی مسلمانان تا حدود یکصد سال پیش، از کتاب‌های درسی مدارس پزشکی در مغرب زمین بود.

پزشکی مسلمانان، شاخه‌های مختلفی را از بهداشت عمومی و حمام و نحوه‌ی غذا خوردن تا شکسته‌بندی و جرّاحی و چشم پزشکی در بر می‌گرفت. این رشته، ارتباط مستقیمی نیز با دین اسلام و دستورهای آن داشت. در پزشکی اسلامی، علاوه بر تن، روح نیز بسیار مهم است و در واقع تن خانه‌ی روح در نظر گرفته می‌شود. پزشکان مسلمان از پزشکان یونانی، سوری، هندی و ایرانی بسیار آموخته‌اند. یک منبع دیگر در کار پزشکان مسلمان، تعدادی از احادیث پیامبر اسلام است که به پزشکی اشاره دارند. به مجموع این احادیث، پزشکی پیامبر (طبّ النّبی) می‌گویند.

یکی از نکات جالب در پزشکی اسلامی آن است که پزشک به احتمال زیاد در دیگر علوم، همچون فلسفه، نیز ماهر بوده است. بیشتر فیلسوفان مسلمان، چون دریافت مزد را در برابر تدریس فلسفه نادرست می‌دانستند، برای گذراندن زندگی خود به پزشکی می‌پرداختند. بیمارستان‌های دوران اسلامی نیز مجموعه‌هایی برای تربیت پزشکان بود. علاوه بر هارون‌الرّشید که بیمارستانی در بغداد تأسیس کرد، بیمارستان عضدی نیز به دستور عضدالدّوله دیلمی در قرن چهارم تأسیس شد. همچنین رازی ـ پزشک معروف ایرانی ـ ریاست بیمارستانی را در ری بر عهده داشت.

علاوه بر پزشکان، افراد دیگری نیز در سلامت مردم مؤثر بوده‌اند؛ از جمله داروسازان و عطّاران که برای بعضی از بیماری‌ها که وخیم نبودند، دارو تجویز می‌کردند. همچنین حمام‌ها نیز از مراکز مربوط به پزشکی بوده است. در حمام‌های قدیم، علاوه بر شست‌وشوی بدن، انوع مشت و مال‌ها، داروها و عرق‌های گیاهی، نشستن در حوضچه‌های آب و... نیز وجود داشت که همگی مربوط به سلامتی مردم بود.



پزشکی مسلمانان بیش از هر چیز پزشکی داخلی بود و در آن جرّاحی در مقام دوم جای می‌گرفت. پزشکان مسلمان تا ضرورتی پیدا نمی‌شد، دست به جرّاحی نمی‌زدند امّا با این حال، انوع مختلف جرّاحی، مانند سزارین، جرّاحی چشم، سوزاندن زخم‌ها برای از بین بردن عفونت و همچنین جا انداختن استخوان‌های شکسته، مرسوم بود.

پزشکان مسلمان علاوه بر علل درونی، به عوامل بیرونی مؤثر در بیماری هم می‌پرداختند؛ عواملی مانند هوا، غذا، آرامش، حرکت بدن، خواب، عوامل عاطفی و... از این رو، پزشکی آنان به راستی همه جانبه بود. یکی از موارد بسیار جالب در پزشکی مسلمانان، اهمیت بهداشت عمومی است. پزشکان مسلمان بیش از آن که به درمان بیماری بیندیشند، در صدد پیشگیری از آن بوده‌اند؛ چنان که محمّدبن زکریای رازی، ابن‌سینا و بسیاری دیگر از پزشکان، کتاب‌هایی را به بهداشت اختصاص داده‌اند.

تصویری از محمد زکریای رازی

از مترجمان معروف متون پزشکی در دوران ترجمه می‌توان به خاندان ماسویه، خاندان بختیشوع و حنین بن اسحاق اشاره کرد. یکی از نخستین پزشکان ایرانی که نخستین اثر بزرگ پزشکی را در قرن سوم هجری نگاشت، علی‌بن ربّن طبری از مردم طبرستان در شمال ایران بود. کتاب او فردوس الحکمة نخستین نوشته‌ی منظّم در پزشکی مسلمانان است که بیش از همه به دلیل بحث‌های کالبدشناسی آن مشهور است. شاگرد طبری، محمّدبن زکریای رازی هم از بزرگان پزشکی ایران است. آثار پزشکی او تقریباً تمام جنبه‌های پزشکی را در بر می‌گیرد. رازی به‌کمک قدرت مشاهده و نتیجه‌گیری خود توانست بیماری‌های جدیدی را کشف و راه‌های درمان جدیدی معرّفی کند. ما در بخش‌های آینده در مورد اهمیّت کارهای رازی بیشتر سخن خواهیم گفت.

پس از رازی می‌توان از علی‌بن عبّاس مجوسی از مردم اهواز نام برد که به سبب



کتاب‌های خود بسیار معروف است. او که در قرن چهارم می‌زیست در کتاب الملکی خود نام بسیاری از پزشکان یونانی و مسلمان را گرد آورد و به بررسی و قضاوت درباره‌ی کار آنان پرداخت.

و سرانجام باید از ابن‌سینا نام برد که همواره به نام بزرگ‌ترین پزشک ایرانی و مسلمان شناخته شده است. ابن‌سینا که هوش فراوانی در مشاهدات بالینی داشت، بسیاری از بیماری‌ها و داروی آنها را کشف کرد. در بخش‌های آینده کمی بیش‌تر درباره‌ی اهمیّت پزشکی ابن‌سینا خواهیم گفت.

در داروسازی نیز پزشکان ایرانی نوشته‌های بسیار مهمّی دارند. در پزشکی مسلمانان داروها به دو بخش تقسیم می‌شوند؛ یکی داروهای ساده و طبیعی و دیگری داروهایی که از ترکیب موادّ مختلف ساخته می‌شوند (که اصطلاحاً به آنها «اقراباذین» می‌گویند). درباره‌ی داروهای گروه نخست، ابن‌سینا در کتاب قانون خود به آنها پرداخته و خواصّ داروها را در جدول‌ها و نمودارهایی شرح داده است. همچنین ابوریحان بیرونی در کتاب الصیدنة بیش از هشتصد و پنجاه دارو را از منابع مختلف جمع‌آوری و معرّفی کرده است. در مورد داروهای مرکّب هم محمّدبن زکریای رازی دو کتاب نگاشته و ابن‌سینا هم در قانون خود به آنها پرداخته است.

نجوم

شناخت آسمان، ستارگان و سیّارات، از چند نظر برای مسلمانان مهم بوده است. یکی آن که در قرآن، آیات زیادی درباره‌ی خورشید و ستارگان و تفکّر در مورد آنها وجود دارد. مانند: «در آفرینش آسمان‌ها و زمین و پیاپی آمدن شب و روز، نشانه‌هایی است برای کسانی که خرد خود را به کار اندازند.» (بقره ۱۶۴) دیگری به آن دلیل که مسلمانان برای تعیین اوقات نماز، پیدا کردن جهت قبله، تعیین زمان افطار، تعیین ابتدا و انتهای ماه‌های قمری و بسیاری دیگر از مسائل دینی، به دانشی دقیق درباره‌ی آسمان و کرات احتیاج داشته‌اند. بر این همه باید این نکته را افزود که صاحبان کاروان‌ها نیز برای یافتن مسیر خود در

بیابان، تمایلی طبیعی به شناخت آسمان و جهت‌یابی براساس ستارگان داشتند. همه‌ی این عوامل سبب شد تا نجوم به عنوان یکی از علوم بسیار رایج در بین مسلمانان مطرح شود و آنان در پیشبرد آن، قدم‌های بلندی بردارند.

مسلمانان دانش نجوم خود را از چند منبع عمده به دست آورده‌اند. یکی ستاره‌شناسان هندی که آثارشان به عربی ترجمه شد و حتّی عده‌ای از آنان در زمان عبّاسیان برای تعلیم نجوم به بغداد آمدند. دیگری ستاره‌شناسان ایرانی که بیشتر آثارشان به دستور انوشیروان، پادشاه ایرانی پیش از اسلام، تألیف و بعدها به عربی ترجمه شد. یکی از مشهورترین این آثار زیج شاهی نام دارد که تأثیر فراوانی بر رشد نجوم مسلمانان داشت. از جمله آن که محاسبات اوّلیه برای ساخت شهر بغداد بر پایه‌ی آن صورت گرفت. و سرانجام سومین منبع مسلمانان، آثار ستاره‌شناسان یونانی و از همه مهم‌تر، آثار بطلمیوس است که کتاب‌هایش در دوره‌ی نهضت ترجمه به عربی برگردانده شد. ستاره‌شناسان مسلمان بیش از دیگر مکتب‌ها تحت تأثیر بطلمیوس بودند و در بهبود نظام او کوشیدند.

می‌دانیم که در نظام بطلمیوس، زمین در مرکز جهان قرار دارد و همه‌ی سیّارات، از جمله خورشید، به دور آن می‌گردند؛ برخلاف دانش امروزی که ثابت کرده خورشید در مرکز منظومه‌ی شمسی و زمین در حال حرکت به دور خورشید است.

در قرن سوم چند چهره‌ی برجسته در نجوم ظهور کردند. یکی حبش حاسب بود که به سرپرستی او «زیج مأمونی» تهیّه شد. منظور از زیج، جدول‌هایی است که در آن وضعیّت ستارگان و نحوه‌ی حرکت آنها در زمان‌های مختلف نوشته می‌شد. حبش حاسب که با احترام فراوان در دربار مأمون می‌زیست، چهل سال به رصد کردن و مشاهده‌ی پدیده‌های نجومی مثل خسوف و کسوف پرداخت. او بسیار سفر کرد و از مکان‌های مختلف برای رصد ستارگان استفاده برد.

روی هم رفته منجّمان مأمون، رصدها و اندازه‌گیری‌های دقیقی را به انجام

رساندند. از جمله کارهای ارزشمند آنان، به دست آوردن مسافت قوس یک درجه‌ی نصف‌النّهار در نزدیکی شهر موصل بوده است.

خوارزمی، دانشمند بزرگ ایرانی نیز دو زیج بزرگ و کوچک از خود به جای گذاشت و جدول‌های نجومی مهمّی تألیف کرد. از جمله‌ی دیگر منجّمان ایرانی، یکی هم نیریزی است که شرحی بر کتاب بطلمیوس نگاشت و در آن توجّه خاصّی به مثلّثات کروی در حلّ مسائل نجومی کرد. او بزرگ‌ترین اثر تمام دوران‌ها را در مورد اُسطُرلاب کروی نوشت. اسطرلاب وسیله‌ای است برای تعیین ارتفاع ستارگان و بسیاری از اندازه‌گیری‌های نجومی دیگر.

بتّانی نیز از دیگر منجّمان معروف قرن سوم بود که بعضی او را بزرگ‌ترین منجّم مسلمان می‌دانند. رصدهای او از جمله‌ی صحیح‌ترین رصدهای مسلمانان به شمار می‌رود. او روش تازه‌ای برای تعیین زمان رؤیت هلال ماه کشف کرد و تحقیقات مفصّلی در کسوف و خسوف داشت. در قرن هجدهم میلادی منجّمان غربی از روش او در مورد حرکات ماه استفاده کردند. کتاب او به نام الزّیج به لاتین ترجمه شد و تا قرن شانزدهم میلادی از کتاب‌های اساسی نجوم مغرب زمین بود.

در قرن چهارم نیز منجّمان بزرگی چون ابوسهل کوهی و عبدالرحمان صوفی می‌زیستند. صوفی رصد دقیقی در شیراز کرد و طول واقعی روز را در شیراز اندازه گرفت. کتاب او صورالکَواکب از شاهکارهای رصدهای نجومی است. این کتاب به سرعت در سرزمین‌های اسلامی با استقبال مواجه شد و در هر کدام از نسخه‌های آن هنرمندان زیادی به تهیّه‌ی بهترین تصاویر ممکن پرداختند. به این ترتیب، نسخه‌های این کتاب، تلفیقی است از علم و هنر در عالم اسلام.

از دیگر ایرانیان می‌توان به ابوالوفای بوزجانی اشاره کرد که تحقیقاتی درباره‌ی حرکت ماه داشت. تحقیقات او توجّه دانشمندان قرن ۱۹ میلادی غرب را برانگیخت.

اما بدون شک یکی از بزرگ‌ترین منجّمان ایرانی این دوره، ابوریحان بیرونی

است. کتاب قانون مسعودی او همان مقامی را در نجوم دارد که کتاب قانون ابن‌سینا در طب داراست. بیرونی علاوه بر کتاب‌های متعدّد نجومی که به عربی نگاشته، کتاب التّفهیم را نیز در این باره به زبان فارسی نوشته است. بیرونی از جمله کسانی بود که به امکان حرکت زمین به دور خورشید (برخلاف نظر بطلمیوس) پی برد و حتّی آن را در ضمن مکاتبات خود با ابن‌سینا مطرح کرد. امّا نه بیرونی و نه هیچ کدام از دیگر منجّمان مسلمان، با وجود اعتراض‌هایی که به نظام بطلمیوسی داشتند، موفّق به کنار گذاشتن نظریّات بطلمیوس و پذیرش حرکت زمین به دور خورشید نشدند. آنان با آن که تمام اطّلاعات و ارقام لازم را در این زمینه داشتند، به دلا یلی مذهبی و فلسفی این کار را درست نمی‌دانستند. آنان فکر می‌کردند که چون انسان برترین مخلوقات است، محلّ سکونت او یعنی زمین هم باید در مرکز عالم و بدون حرکت باشد. با این تصوّر، به خیال خود، قدرت خداوند را بیشتر نشان می‌دادند.



در سرزمین‌های اسلامی علاوه بر نجوم، رشته‌ی دیگری نیز رواج داشته که به آن «احکام نجوم» یا «اخترگویی» می‌گفتند. این رشته که امروزه دیگر جزء علوم تجربی به حساب نمی‌آید، به پیش‌بینی و پیشگویی حوادث آینده براساس وضعیّت ستارگان و تعیین اینکه آیا اقدام به فلان کار در فلان ساعت خوب است یا خیر، می‌پرداخت. اگر چه بسیاری از دانشمندان مسلمان غیبگویی را جایز نمی‌دانستند، به هر حال این رشته در بین مردم و خلفا بسیار رایج بود و حتّی عدّه‌ای از دانشمندان معروف، مانند ابوریحان بیرونی نیز به آن می‌پرداختند. به ویژه که خلفای عبّاسی نیز برای ساده‌ترین کارها به این پیشگویان مراجعه می‌کرده و درباره‌ی خوب بودن ساعت آن پرسش می‌کردند.

انواع رصدخانه‌ها نیز در سرزمین‌های اسلامی تأسیس شد. از جمله

رصدخانه‌ی بغداد که از روی الگوی جندی‌شاپور ساخته شد. به علاوه، مسلمانان در ساخت انواع وسایل مورد نیاز در نجوم، مانند اسطرلاب هم پیشرفت‌های بسیاری داشتند. امروزه اسطرلاب‌های مسلمانان در شمار دیدنی‌ترین اشیائی است که در موزه‌های تاریخ علم در نقاط مختلف دنیا یافت می‌شود.

در انتها به چند کار مسلمانان که از ابتکارات ویژه‌ی آنان در نجوم به حساب می‌آید، اشاره می‌کنیم. مسلمانان به جای استفاده از وتر زاویه که نزد یونانیان رایج بود، از سینوس زاویه استفاده کردند و با این کار بر دقّت جدول‌های نجومی افزودند. مسلمانان فلک هشتم نظام بطلمیوس را حذف کردند و با فرض فلکی بی‌ستاره در مرز جهان، حرکت‌های نجومی را بهتر تعبیر کردند. و سرانجام آن که مسلمانان با توجّه به محاسبات نجومی، دست به تدوین تقویم‌های مختلفی زدند. از جمله خیّام، دانشمند بزرگ ایرانی که پس از دوره‌ی مورد بحث ما زیسته است، دقیق‌ترین تقویم جهان را براساس حرکت زمین تنظیم کرد.

فیزیک

آن‌چه را امروزه به نام دانش فیزیک می‌خوانند، دقیقاً نمی‌توان با دانش مسلمانان در مورد طبیعت منطبق و یکسان دانست. در میان مسلمانان بحث‌هایی درباره‌ی طبیعت جریان داشت که به «طبیعیّات» معروف بود. امّا طبیعیّات، علاوه بر فیزیک امروزی، شامل علوم دیگری مانند زیست‌شناسی هم می‌شد. ضمن آن که مسلمانان به بسیاری از علوم دیگر، مانند مباحث نورشناسی هم پرداخته‌اند و آنها را بخشی از دانش ریاضی به حساب می‌آورده‌اند. حال آن که این علوم، امروزه بخشی از فیزیک به حساب می‌آیند. امّا به هر روی، در این جا آن دسته از علومی را که در میان مسلمانان رایج بود و به طبیعت و قوانین آن می‌پرداخت، فیزیک می‌نامیم و به دستاوردهای مسلمانان و ایرانیان در دوره‌ی مورد بحث خود می‌پردازیم.

برخلاف امروز که فیزیک قلمرو مخصوص دانشمندان علوم تجربی است، در گذشته بسیاری از دانشمندان دیگر مانند فیلسوفان و متکلّمان و کیمیاگران هم به طبیعت و قوانین آن می‌پرداختند. در نظر فلاسفه‌ی مسلمان، طبیعت تنها در

ارتباط خود با عالم ورای طبیعت قابل فهم و درک است و به همین دلیل شناخت طبیعت در ادامه‌ی مباحث فلسفی جای می‌گیرد. از این رو، برخلاف فیزیکدانان امروز که به مشاهده‌ی طبیعت و آزمایش اهمیّت بسیاری می‌دهند، بیشتر فلاسفه‌ی مسلمان، تنها کاربرد عقل و استدلال را برای شناخت طبیعت کافی می‌دانستند.

کیمیاگران نیز به طبیعت و قوانین حاکم بر آن سخت علاقه‌مند بودند. امّا در نظر کیمیاگران، آنچه در درجه‌ی نخست اهمیّت قرار داشت، جنبه‌ی رازآمیز و نمادینی بودکه در پشت هر آزمایش به چشم می‌خورد. به عبارتی، کیمیاگران بیش از آن‌که به آزمایش‌های تجربی علاقه‌مند باشند، به حقایق و معناهای مرموزی که فکر می‌کردند در پشت پدیده‌های طبیعی است، علاقه داشتند.

متکلّمان هم گاه بر حسب نیاز خود به طبیعت پرداخته‌اند. به عنوان مثال، اشعریان معتقد بودند که اجسام از ذرّه‌های بسیار ریزی تشکیل شده‌اند (آنچه امروزه به آن اتم می‌گوییم)؛ ذرّاتی که قابل تقسیم و شکافتن نیستند و اندازه و حجم ندارند. به علاوه، آنان معتقد بودند در جهان هیچ پدیده‌ای علّت پدیده‌ای دیگر نیست. مثلاً اگر بر اثر افروختن آتش هوا گرم می‌شود، آتش واقعاً علّت گرمی نیست؛ بلکه خداوند و خواست او سبب می‌شود تا گرمی هوا با آتش همزمان و مقارن باشد.

یکی از مباحثی که مسلمانان نقش مهمّی در آن داشته‌اند، مباحث مربوط به نیروست. ابن‌هیثم، از دانشمندان بزرگ مسلمان، مفهوم بسیار مهمّ «گشتاور» را در آثار خود به‌کار برد و این مفهوم پس از او تا امروز نیز در فیزیک کاربرد دارد.

همچنین دانشمندان بسیاری مانند ابن‌سینا و ابن هیثم در مورد نیروی وزن تحقیقاتی کردند. آنان به این نکته پی بردند که شتاب جسم سقوط کننده به جرم آن بستگی ندارد و نیروی جاذبه‌ی میان دو جسم، با فاصله‌ی آنها نسبت عکس و با جرمشان نسبت مستقیم دارد.

از دیگر علوم مورد توجّه مسلمانان، «نورشناسی» (اُپتیک) بوده است.

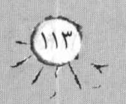
مهم‌ترین دستاوردهای این زمینه، مربوط به کارهای ابن هیثم (۳۵۴-۴۳۰ هـ.ق.) است. پیش از او ابن‌سینا و بیرونی درباره‌ی نور و محدود بودن سرعت آن تحقیقاتی کرده بودند. همچنین رازی، پزشک نامدار ایرانی، به کالبدشناسی چشم و اعضایی که به نحوی به نور مربوط‌اند، پرداخته بود. امّا ابن‌هیثم به راستی انقلابی در زمینه‌ی نورشناسی ایجاد کرد و به درستی نام «پدر علم نورشناسی» را از آن خود کرد. او در کتاب المناظر خود به کالبدشناسی و بیان وظایف چشم پرداخت. ابن هیثم در زمینه‌ی انعکاس و شکست نور نیز پژوهش‌های مهمّی کرده و حتّی به شکست و انعکاس نور در جوّ زمین هم پرداخته است. او درباره‌ی آیینه‌های کروی و سهمی شکل، تحقیقاتی کرد و موفّق به حلّ یکی از مسایل مربوط به چگونگی پیداکردن تصویر اجسام مقابل این آیینه‌ها شد. او هم صفحه بودن شعاع تابش، شعاع بازتابش و خط عمود بر صفحه را در مسائل نوری به اثبات رساند.

یکی از اصیل‌ترین کارهای او بیان قانونی است که طبق آن نور مسیری را طی می‌کند که احتیاج به کمترین زمان ممکن داشته باشد. هر چند که ابن هیثم به دلیل استفاده نکردن از سینوس، خود نتوانست به کمک این اصل، قانون زوایای شکست نور در دو محیط متفاوت را به دست آورد، قانون زوایای شکست که قرن‌ها بعد به همّت اسنل و دکارت، دو دانشمند معروف غربی کشف شد، از همین اصل به دست می‌آید.

ابن هیثم به کمک چرخ خرّاطی خود به تراشیدن عدسی‌های مختلف دست زد و نخستین کسی بود که درباره‌ی «اتاق تاریک» که محلّی برای آزمایش‌های نوری است، بحث ریاضی کرد. او همچنین به آزمایشی پرداخت که برای نخستین بار نشان می‌داد نور در خطّ مستقیم حرکت می‌کند.

در زندگی خصوصی ابن هیثم داستان جالبی وجود دارد که بیشتر مورّخان آن را نقل کرده‌اند. معروف است که او ابتدا در زادگاهش بصره می‌زیست. در آن جا او ادّعا کرد که می‌تواند مشکل طغیان رود نیل را حل کند. به همین دلیل، یکی از خلفای مصر از او دعوت کرد تا به آن جا برود و

هاون برنجی که نقش و نگار و نوشته‌هایی به خط کوفی دارد



مشغول کار شود. از ابن‌هیثم با کمال احترام در مصر استقبال شد امّا او هرگز از عهده‌ی حلّ این مشکل برنیامد و همه‌ی نقشه‌هایش نقش بر آب شد. او برای آن که از خشم کارگزاران خلیفه در امان باشد، خود را به دیوانگی زد و تا مدّت‌ها با ظاهر آدم‌های دیوانه به زندگی خود ادامه داد.

از دیگر علایق دانشمندان مسلمان، وزن کردن، ترازو، مسائل مربوط به واحدهای اندازه‌گیری و وزن مخصوص اشیاء بوده است. این علاقه با توجّه به آن که در تمدّن اسلامی بازرگانی و دادوستد نقش مهمّی داشته، بسیار طبیعی است. مسلمانان با قانون ارشمیدس درباره‌ی اجسام شناور در آب آشنا بودند و در زمان مأمون عبّاسی کارهایی برای ساخت ترازوهای اندازه‌گیری وزن مخصوص اشیاء صورت گرفت. یکی از مشهورترین کارها در این زمینه، متعلّق به ابوریحان بیرونی است. او در کتاب خود به نام الجواهر، اندازه‌گیری‌های دقیقی از وزن مخصوص چندین فلز را ثبت کرده است. به عنوان مثال، بیرونی وزن مخصوص جیوه را ۱۳/۷۴ محاسبه کرده و امروزه می‌دانیم که مقدار دقیق این عدد ۱۳/۵۶ است و این نشان از دقّت بیرونی دارد.

از دیگر علایق مسلمانان، ساخت ماشین‌های ساده‌ی مکانیکی بوده است. ثابت‌بن قره، از مترجمان معروف، کتابی درباره‌ی قانون اهرم‌ها ترجمه کرد و پس از او خاندان بنوموسی و دیگران به پیگیری این کار پرداختند. این روند در قرن‌های بعد، منجر به نگارش کتاب‌های بسیاری در مورد ساخت انواع ساعت، فوّاره، چرخ آبی، آسیاب بادی و بسیاری از ابزارهای مکانیکی دیگر شد. امّا یک نکته‌ی مهم در مورد این ماشین‌ها وجود دارد. مسلمانان هیچ‌گاه به این ابزارها اهمیّتی واقعی نمی‌دادند و ساخت آنها برایشان همواره فعّالیتی درجه‌ی دوم و نوعی سرگرمی به حساب می‌آمد. در نتیجه، مسلمانان هیچ‌گاه به ساخت ابزارهای

پیچیده برای ساده کردن زندگی دست نزدند. ساخت چنین ابزارهایی که گاه باعث تخریب طبیعت و محیط زیست هم شده، مربوط به تمدّن غربی و سال‌ها پس از افول چراغ تمدّن اسلامی است.

در پایان این قسمت، ذکر این نکته بسیار مهم است که در تمدّن اسلامی و در نزد مسلمانان، پرداختن به فیزیک و قوانین طبیعت، به خودی خود اهمیّت کمی داشته است. مسلمانان از آن رو که شناخت طبیعت در جهت شناخت خداوند و فهم بهتر عالم ورای طبیعت است، به این علوم روی می‌آوردند. حاصل کار علمی دانشمندان مسلمان در این زمینه، گر چه با شکوه و بی‌نظیر است، امّا نباید هیچ‌گاه به تنهایی مطالعه شود و همواره باید به ارتباط آن با عقاید دینی و کلامی مسلمانان توجّه داشت.

کیمیا

آنچه تاکنون از علوم رایج بین مسلمانان نام بردیم، همگی علومی آشکار و در دسترس بودند. یعنی هر کس می‌توانست به راحتی با مراجعه به کتاب‌ها و استادان هر رشته، آنها را فرا گیرد. امّا در کنار این علوم، دسته‌ی دیگری از دانش‌ها نیز وجود داشتند که به «علوم نهانی» (خفیّه) یا «علوم شگفت» (غریبه) مشهور بودند. این دانش‌ها همواره از دسترس عموم مردم دور بودند و جنبه‌ای پنهانی و سرّی داشتند. یکی از معروف‌ترین این دانش‌ها «کیمیا»ست. که در این بخش اشاره‌ای به آن می‌کنیم.

در دانش کیمیا دو جزء اصلی وجود دارد؛ یکی روح و نیروهای غیرمادّی جهان و دیگری فلزات و مواد شیمیایی. هدف اصلی کیمیا آن است که به کمک روح و نیروهای روحانی، فلزات پست و بی‌ارزش، مانند مس را به فلز اصلی که دارای بالاترین ارزش است، یعنی طلا تبدیل کند. امّا نکته بسیار مهم آن است که تبدیل فلز پست به فلز برتر صرفاً کاری مادّی و شیمیایی نیست. کیمیاگران نیز همچون صوفیان معتقد بودند که در پشت هر پدیده‌ی ظاهری و ملموس، یک حقیقت باطنی و معنوی هست. به همین دلیل برای کیمیاگران تبدیل فلزات پست به فلز با ارزش، به کمک تبدیل روح‌ها و نفس‌های ضعیف به روح‌های وارسته و متعالی

امکان‌پذیر بود. یعنی کیمیاگران در طیّ کار خود، علاوه بر تبدیل فلزات به هم، روح خود را هم پاک می‌کردند و به مراحل بالاتر صعود می‌کردند. به این ترتیب، بین کار کیمیاگران و صوفیان، شباهت‌هایی وجود دارد.

از دیدگاه کیمیاگران، بین روح و مادّه مرز مشخّصی وجود ندارد. زیرا از نظر آنان بسیاری از تحوّلات در موادّ شیمیایی به کمک روح و نیروهای روحانی صورت می‌گیرد. به خاطر همین مسئله است که محققّان کیمیا را مقدّمه‌ی علم شیمی نمی‌دانند که امروزه در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. درست است که در کیمیا از مواد شیمیایی و طرز تبدیل آنها به یکدیگر بحث می‌شود، امّا همه‌ی اینها در کنار نیروهای غیرمادّی و روح معنا می‌یابد. در صورتی که در شیمی امروز، این جنبه‌ی غیرمادّی کنار گذاشته شده و فقط مواد شیمیایی مورد توجه است.

نخستین نشانه‌های تمایل به کیمیا در سرزمین‌های اسلامی را می‌توان در خالدبن یزید دید. همان گونه که در فصل نهضت ترجمه گفتیم، خالد به دلیل سرخوردگی از رسیدن به خلافت، به کیمیا روی آورد و دستور ترجمه کتاب‌هایی را در این زمینه داد.

امّا مهم‌ترین چهره در کیمیای اسلامی، جابربن حیّان است. او که در قرن دوم هجری می‌زیست، شیعه مذهب و صوفی بود. جابر از شاگردان امام جعفرصادق است و در نوشته‌های خود گفته که کارهای او چیزی جز بیان نظرات استادش نیست. او مدّتی در دربار هارون به عنوان نخستین کیمیاگر مشغول به کار بود و با خاندان ایرانی برمکی‌ها ارتباط‌هایی داشت. امّا پس از آن که به فرمان هارون‌الرّشید، خاندان برمکی بر افتاد، او نیز از چشم خلفیّه‌ی عبّاسی افتاد.

نگارش کتاب‌های زیادی (در حدود سه‌هزار جلد) را به جابر نسبت داده‌اند. بعضی از این کتاب‌ها نوشته‌ی خود او نیست، بلکه دانشمندان قرن‌های بعد، از جمله اسماعیلیان، آنها را به سبک جابر نگاشته و به

او نسبت داده‌اند. کیمیا با جابر به اوجی رسید که هرگز هیچ کدام از کیمیاگران بعدی نتوانستند به آن نزدیک شوند. از کتاب‌های معروف منسوب به جابر می‌توان به مجموعه‌ی صد و دوازده کتاب که بعضی از آنها به برمکیان اهدا شده، هفت کتاب و همچنین کتاب ترازو (کتاب المیزان) اشاره کرد.

پس از جابر، معروف‌ترین کیمیاگر ایرانی، محمّدبن زکریای رازی است. شهرت او در کیمیا شاید برابر شهرت او در پزشکی باشد. امّا یک نکته‌ی بسیار مهم در کارهای رازی وجود دارد که توجّه به آن ضروری است. گفتیم که نزد کیمیاگران، هر پدیده‌ی ظاهری نشانه‌ای از حقیقتی پنهانی و رمزی است. امّا این قاعده در مورد رازی صادق نیست. همان گونه که در فصل‌های گذشته گفتیم، رازی اصالت را به عقل می‌داد و اصولاً با معناهای رمزی و پشت پرده چندان سرسازگاری نداشت. آنچه در کارهای کیمیاگری رازی به چشم می‌خورد، بیش از آن که ترکیب روح و ماده باشد، صرفاً دستورهایی برای تبدیل مواد به هم، بدون دخالت عوامل روحانی است. از این رو، می‌توان رازی را از نخستین کسانی دانست که با کنار گذاشتن روح و عوامل غیر مادّی و پرداختن به مادّه، سنگ بنای شیمی امروز را گذاشت.

علاوه بر رازی، فارابی و ابن‌سینا هم مطالبی در مورد «اکسیر» نوشته‌اند. منظور از اکسیر، مادّه‌ای است که به کمک آن تبدیل فلزات پست به طلا ممکن می‌شد. این دو فیلسوف، گر چه کارهایی در مورد اکسیر یا دیگر موضوعات مربوط به کیمیا دارند، از کیمیاگران مشهور به حساب نمی‌آیند.



ب) دانشمندان بزرگ

خوارزمی

محمّدبن موسی خوارزمی از برجسته‌ترین ریاضی‌دانان و منجّمان مسلمان ایرانی است. تاریخ تولّد او به درستی روشن نیست، امّا می‌دانیم که در شهر خوارزم متولّد شده و در سال ۲۳۲ هـ.ق. در گذشته است. از زندگی او نیز اطّلاعات کمی در دست است. خوارزمی قسمتی از عمرش را در بغداد گذراند و به نوشته‌ی مورّخان برای مسلّط شدن بر علوم هندی سفری هم به هندوستان کرد.

خوارزمی از جمله دانشمندان مشهور دربار مأمون عبّاسی بود. او و فضل‌بن نوبخت، ریاست نخستین رصدخانه‌ی اسلامی راکه به دستور مأمون در سال ۲۱۳ هـ.ق. در بغداد تأسیس شد، برعهده داشتند. او همچنین عضو گروه ستاره‌شناسانی بود که مأمون آنان را برای اندازه‌گیری طول قوس یک درجه‌ی نصف‌النّهار مأمور کرد.

خوارزمی در جغرافیا نیز آثاری نگاشته است. کتاب او به نام صورةالارض در حقیقت پایه‌ی علم جغرافیا در میان مسلمانان است. کتاب او هم در متن و هم در داشتن نقشه‌های جغرافیایی، بر کتاب بطلمیوس، دانشمند بزرگ یونانی برتری دارد. او همچنین نقشه‌های جغرافیایی و آسمانی بسیاری کشید و در بعضی از آنها نوشته‌های بطلمیوس را اصلاح کرد. خوارزمی در نجوم نیز دستی داشت و دو زیج (جداول نجومی) از خود به جای گذاشت. زیج کوچک‌تر او به زبان لاتین ترجمه شده و در بین مسلمانان و مسیحیان اسپانیا تأثیر فراوان داشته است.

امّا مهم‌ترین تأثیر خوارزمی را باید مربوط به ریاضیّات دانست. کتاب جبر و مقابله‌ی او نخستین کتاب دوره‌ی اسلامی در رشته‌ی جبر است. نام این علم پس از او در شرق و غرب به صورت «جبر» یا «آلجبرا» ثبت شد که یادگار نامگذاری اوست. خوارزمی همچنین نخستین کسی است که نظام عددنویسی هندی را وارد جهان اسلامی کرد و این نظام از راه ترجمه‌ی آثار او به مغرب زمین راه یافت و به «ارقام عربی» مشهور شد. امروزه هر کسی که در هر کجای عالم از این نظام عددنویسی استفاده می‌کند، در واقع مدیون کارهای خوارزمی است. تأثیر خوارزمی بر مردم مغرب زمین به حدّی بود که تا مدّت‌ها کلمه‌ی «الگوریتم» که همان تغییریافته‌ی کلمه‌ی خوارزمی است، به معنای علم حساب به‌کار می‌رفت.



همچنین کلمه‌ی «لگاریتم» که امروزه همچنان در ریاضیّات به‌کار می‌رود، برگرفته از نام خوارزمی است.

خوارزمی در زندگی شخصی خود بسیار بزرگ‌منش و پایبند به اخلاق بود. او با آن‌که مدّتی را در بیت‌الحکمه‌ی مأمون سپری کرد و می‌توانست خود را در نظر مردم بسیار بزرگ جلوه دهد، همواره از شهرت و افتادن بر سر زبان‌ها پرهیز کرد. او بهترین پاداش کارش را نام نیک می‌دانست و به حق که به این پاداش نیز رسید. در زیر، قسمتی از ترجمه‌ی کتاب جبر و مقابله‌ی خوارزمی را که مربوط به حلّ یک معادله است، نقل می‌کنیم:

اگر کسی گوید: ده را به دو قسمت تقسیم و هر قسمت را در خودش ضرب کردم، سپس مقدار کمتر را از مقدار بیشتر کسر کردم [و] چهل باقی ماند، [آن‌گاه او عدد ده را چگونه تقسیم کرده است؟]

راه‌حل آن چنین است: «ده منهای شیء را در خودش ضرب می‌کنی؛ می‌شود صد به اضافه‌ی مال، منهای بیست شیء. شیء را در شیء ضرب می‌کنی، می‌شود مال. این مال را از صد به اضافه‌ی مال منهای بیست شیء کم می‌کنی، باقی می‌ماند صد منهای بیست شیء که برابر است با چهل درهم. پس صد را با بیست شیء جبر می‌کنی و آن را بر چهل می‌افزایی. نتیجه چنین می‌شود: صد که برابر است با بیست شیء به اضافه‌ی چهل درهم. چهل را از صد کم می‌کنی. باقی‌مانده چنین می‌شود: شصت درهم که برابر است با بیست شیء. پس یک شیء برابر خواهد بود با سه و این یکی از دو قسمت ده است.

در این مسئله خوارزمی به دنبال آن است که بگوید چگونه باید عدد ده را به دو قسمت تقسیم کرد که حاصل تفریق مربّع این اعداد برابر چهل شود. حلّ این مسئله با نمادهای امروزی جبر چنین است:

$$(۱۰ - x)^۲ - x^۲ = ۲۰ \Rightarrow ۱۰۰ - ۲۰x = ۳۰ \Rightarrow x = ۳$$

و خوارزمی هم در انتها به پاسخ ۳ رسیده است.



رازی

در فصل‌های گذشته، مختصری از زندگی رازی و عقاید فلسفی او گفتیم. در این قسمت به مقام علمی رازی و بخشی از کارهای او می‌پردازیم. شهرت عملی رازی بیش از همه به خاطر کار در دو رشته است؛ یکی پزشکی و دیگری کیمیاگری. بزرگ‌ترین اثر پزشکی رازی الحاوی نام دارد. این کتاب که پر حجم‌ترین اثر دوره‌ی اسلامی درباره‌ی پزشکی است، به لاتین نیز ترجمه شده و سال‌ها متن درسی دانشجویان پزشکی بوده و برای غربیان به خوبی آشناست. غربیان چنان تحت تأثیر این کتاب بوده‌اند که به رازی لقب «جالینوس عرب» داده‌اند و به این ترتیب او را با جالینوس، پزشک نامدار یونانی مقایسه کرده‌اند (البتّه رازی عرب نبود و فقط کتابش را به عربی نوشته است.).

رازی در این کتاب، قسمتی از مشاهدات شخصی خود را درباره‌ی بیماری‌های مختلف و گاه غیرعادی ذکر کرده که به راستی دقیق و بی‌نظیر است. نمونه‌ای از مشاهدات او چنین است:

عبداللّه‌بن سوادة دچار تب‌های نامنظّمی بود که گاه هر روز به وی عارض می‌گشت و زمانی یک روز در میان و گاهی هر چهار روز و شش روز. و پیش از عارض شدن تب، لرز مختصری به او دست می‌داد و به دفعات بسیار بول [ادرار] می‌کرد. من این نظر را ابراز داشتم که یا این تب‌ها می‌خواهد به تب ربع مبدّل شود، یا این است که بیمار زخمی در کلیه دارد. پس از اندک مدّتی در بول بیمار چرک پیدا شد. من به او خبر دادم که دیگر تب باز نخواهد گشت و چنین شد.

از مهم‌ترین ویژگی‌های پزشکی رازی، استفاده‌ی از شوک و تکان‌های روانی برای درمان بوده. گویند که او یک بار به مداوای منصور سامانی رفت که قدرت حرکتش را از دست داده بود. رازی برای مداوا از امیر خواست دو رأس از اسب‌های بسیار تیزرو خود را به او بدهد. روز بعد، رازی اسب‌ها را در جلو حمامی بست و دستور داد تا امیر را به حمام بیاورند. رازی در حمام، ابتدا اندکی شربت به امیر داد، آن‌گاه خودش لباس پوشید و تهدیدکنان رو به امیر فریاد زد: «این تو بودی که مرا از سرزمین خود به این جا کشاندی و من اینک تو را به سزایت خواهم رساند.»

امیر که از گستاخی رازی به خشم آمده بود، اندکی تکان خورد و روی

زانوهایش نشست. سپس رازی کاردی در آورد و به سوی امیر حمله کرد. امیر از شدّت خشم و ترس، ناگهان بر پای ایستاد. رازی با دیدن این صحنه، همراه با غلامش از حمام گریخت و با اسب‌های تندرو که از پیش آماده بود، به سرزمین خود بازگشت. خشم امیر که فرو نشست، دریافت که او حرکت کرده و در واقع درمان شده است. آن گاه پی برد که این کار رازی برای وارد کردن شوک به او و درمان بیماریش بوده است. پس از آن، امیر هدایای بسیاری برای رازی فرستاد. این داستان به شهادت تاریخ، ساختگی است، اما از اعتبار و آوازه‌ی پزشکی رازی و مهارت او در این رشته حکایت دارد.

رازی هم‌چنین در کالبدشناسی و مطالعه‌ی وظایف اعضای مختلف بدن هم کارهای ارزشمندی دارد. کتاب المنصوری او تمام اطّلاعات کالبدشناسی پزشکان مسلمان آن دوره را در خود دارد.

امّا شاید مشهورترین اثر پزشکی رازی برای غربیان، رساله‌ای باشد که او درباره‌ی سرخجه و آبله نوشته است. ترجمه‌ی این رساله که نام اصلی آن کتاب الجدری و الحصبه (کتاب آبله و سرخک) است تا قرن هجدهم میلادی بارها در اروپا تجدید چاپ شد و مورد استفاده بود. رازی در این کتاب برای نخستین بار به تشریح آبله پرداخت و علائم آن را از دیگر بیماری‌ها جدا کرد. رازی همچنین نخستین کسی بود که رساله‌ای جداگانه درباره‌ی بیماری‌های کودکان تألیف کرد.

از دیگر ویژگی‌های پزشکی رازی، عقیده‌ی او به یگانگی و ارتباط بین بدن و روان است. او همیشه بیماری‌های روانی را همراه با بیماری‌های جسمی درمان می‌کرد. وی کتابی در روان‌پزشکی تألیف کرد و در آن، راه درمان آن دسته از بیماری‌های روانی را که باعث ایجاد بیماری‌های جسمانی می‌شود، بیان کرد.

مقام رازی در میان پزشکان مسلمان، اگر بالاتر از ابن‌سینا نباشد، کمتر از او نیست. امّا دقّت رازی در مشاهده‌ی انواع بیماری‌ها و علایم آنها حتّی از ابن‌سینا هم بیشتر است و بر او برتری دارد.

در دانش کیمیا نیز رازی مقامی یگانه دارد. گفتیم که کیمیای رازی بیش از آن که به کارهای جابربن حیّان نزدیک باشد، مقدّمه‌ای بر علم شیمی امروز است. کتاب‌های رازی در واقع نخستین کتاب‌هایی است که طبقه‌بندی دقیق اجسام به سه دسته‌ی جمادات، نباتات و حیوانات در آنها مطرح شده است. کتاب سرالاسرار او به ذکر فرایندها و آزمایش‌هایی از شیمی اختصاص دارد که بسیار با آزمایش‌های جدید شیمیایی منطبق است. رازی در این کتاب، بسیاری از دستگاه‌های مورد نیاز در آزمایش‌های شیمیایی، مانند دیگ و چراغ نفتی و اجاق و انبیق و قرع و... را نیز شرح داده است.

یکی از داستان‌های جالب که از زندگی رازی نقل شده، درباره‌ی یافتن محلّ ساختن بیمارستان بغداد است. گفته‌اند او برای یافتن محلّ مناسب، دستور داد قطعاتی از گوشت را در محلّه‌های مختلف بغداد آویزان کنند. آن گاه محلّه‌ای را که گوشت در آن دیرتر از همه فاسد شد، برای ساخت بیمارستان پیشنهاد کرد تا به این ترتیب، مکان بیمارستان کم‌ترین آلودگی را داشته باشد.

رازی در علوم دیگری هم فعّالیّت کرده است. او رساله‌هایی در شناخت سنگ‌ها و کانی‌ها و معادن و نیز داروشناسی نوشت. تحقیقاتی هم در زمینه‌ی تشریح و کالبدشناسی اعضای مربوط به بینایی کرد. در مداوای حیوانات و تحقیق در زندگی آنها هم مهارت داشت. کشف و تهیّه‌ی الکل را نیز دستاورد رازی می‌دانند.

در زیر، قسمتی از نوشته‌های رازی را درباره‌ی نحوه‌ی گداختن آهن نقل می‌کنیم:

گداختن آهن، مشکل‌ترین کارهاست. زیرا هنگام گداختن، مانند آب‌روان نمی‌شود، مگر آن که آن را با داروی خاصّی به عمل بیاورند. روش گداختن آهن چنین است: براده‌ی آهن را به هر اندازه که خواهی بردار و روی آن یک چهارم وزنش زرنیخ سرخ و نرم بریز و مخلوط‌کن و آن را در کیسه‌ای بریز و دور آن را با گل بگیر و در تنور بگذار و سپس آن را بیرون بیاور و وزن کن و روی آن یک ششم وزنش نطرون بریز و به آن روغن زیتون مخلوط کن. و این مخلوط را در بوته‌ای که کف آن سوراخ است بریز و آن را روی بوته‌ای دیگر بگذار و حرارت بده تا آنچه آبگون شده است، فرو ریزد. آن را بردار و دوباره بگداز و با نشادر و زاج شامی که هر دو کوبیده و با روغن مخلوط شده است، مخلوط کن و از آن گلوله‌های کوچک بساز. و هر چند بار که خواهی آن را ذوب کن. و هر بار از آن مخلوط به آن اضافه کن تا سرعت ذوب شدن و سفیدی آن بیشتر شود. هرگاه این عمل را چند بار تکرار کنی، مانند نقره به آسانی ذوب می‌شود.

بوزجانی

ابوالوفای بوزجانی از مفاخر علمی ایران و از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان و منجّمان دوره‌ی اسلامی است. به سال ۳۲۸ هـ.ق. در شهر تربت جام کنونی به دنیا آمد. حساب و هندسه را نزد عمو و دایی خود آموخت و در بیست و یک سالگی به بغداد کوچید و تا پایان عمر در آن جا ماند. او در سال ۳۸۸ هـ.ق. در گذشت.

به گواهی معاصران بوزجانی، او از بزرگ‌ترین منجّمان و مهندسان و ریاضی‌دانان عصر خود بود و در کارهای علمی خود مکاتباتی با ابوریحان بیرونی داشت. از جمله در سال ۳۸۷ هـ.ق. که بیرونی در خوارزم و بوزجانی در بغداد بود، با قرار قبلی، کسوفی را رصد و نتایج کارشان را با هم مقایسه کردند.

بیشتر شهرت بوزجانی به خاطر کارهای او در ریاضی است. او سهم زیادی در پیشرفت مثلّثات داشت و بخش مهمّی از مشهورترین کتاب بوزجانی، یعنی مجسطی، درباره‌ی مثلّثات است. او درستی بسیاری از روابط مثلّثاتی را در این



کتاب ثابت کرد. مثلاً:

رابطه‌ی $\frac{\text{وتر } \frac{\alpha}{۲}}{R} = \frac{\text{وتر } (۱۸۰-\alpha) - ۲R}{\text{وتر } \frac{\alpha}{۲}}$ را که در آن R شعاع دایره‌ی محیطی مثلث و α زاویه‌ای بر حسب درجه است، ثابت کرد. این رابطه همان معادله‌ای است که امروزه آن را به شکل $۲Sin^{۲}\frac{\alpha}{۲} - ۱ = Cos^{\alpha}$ می‌نویسیم.

همچنین در مثلّث کروی غیرقائم‌الزاویه، رابطه‌ی زیر را به دست آورد و به کار برد:

$$\frac{Sina}{SinA} = \frac{Sinb}{SinB} = \frac{Sinc}{SinC}$$

بوزجانی همچنین روشی برای محاسبه‌ی سینوس نیم درجه ابداع کرد و در کتاب مجسطی به محاسبه‌ی سینوس و دیگر نسبت‌های مثلّثاتی زوایای صفر تا نود درجه با تقسیمات ۱۵ دقیقه‌ای پرداخت. نتایج محاسبات او تا رقم هشتم اعشار با مقادیر واقعی مطابقت دارد.

بوزجانی همچنین در هندسه نیز کارهای بزرگی کرد. کتاب اعمال هندسی او کتابی قابل توجّه در کاربردهای هندسه است. او در این کتاب، چگونگی رسم‌شکل‌های مختلف را با خط‌کش و پرگار توضیح داده است. همچنین موفّق به ساختن چند وجهی‌های منتظم به روشی غیراز روش اقلیدس شد. و پاسخی هم برای مسئله‌ی تقسیم یک مربّع به تعداد معیّنی مربّع، بدون استفاده از قضیّه‌ی فیثاغورس یافت.

بوزجانی همچنین شرحی بر کتاب جبر خوارزمی نوشت و معادله‌ی درجه‌ی چهارم $q = X^{۴}+Px^{۳}$ را با برخورد دادن یک سهمی و یک هذلولی حل کرد. در این جا بخشی از ترجمه‌ی کتاب اعمال هندسی بوزجانی را نقل می‌کنیم. در متن زیر، برای راحتی و فهم بیشتر، از حروف انگلیسی و نمادهای رایج ریاضی استفاده شده است.

مسئله: ساختن هفت ضلعی منتظم به ضلع معلوم AB [با استفاده از خط‌کش و پرگار]

راه‌حل: مثلّث متساوی الاضلاع A , B , C را به ضلع ۲AB رسم می‌کنیم. آخرین نقطه [تقریباً] روی B خواهد افتاد و هفت ضلعی [تقریباً] منتظم F G A B C D E به دست می‌آید.

ابن‌سینا

در صفحات پیش به زندگی و فلسفه‌ی ابن‌سینا اشاره‌ی مختصری کردیم. در این قسمت به کارهای علمی او خواهیم پرداخت. ابن‌سینا که ایرانیان به او لقب شیخ‌الرّئیس (استاد بزرگ و یا رئیس استادان) داده‌اند، از بزرگ‌ترین دانشمندان اسلامی است و بیش از دیگر مسلمانان بر غرب تأثیر گذاشته است.

شهرت ابن‌سینا بیش از همه مربوط به پزشکی است. او در شانزده سالگی به پزشکی روی آورد و آن را بسیار آسان یافت و دو سال از این ماجرا نگذشته بود که امیر سامانی را مداوا کرد. ابن سینا نیز هم‌چون بسیاری از حکیمان دیگر، پزشکی را برای امرار معاش و کسب درآمد برگزیده بود؛ زیرا پول گرفتن در برابر آموزش فلسفه را نادرست می‌دانست. گفتیم که پاداش ابن‌سینا در مداوای امیر سامانی، راه یافتن او به کتابخانه‌ی سلطنتی بود. امّا این کتابخانه بعدها طعمه‌ی آتش شد و بدخواهان ابن‌سینا شایع کردند که وی آن را به عمد سوزانده تا آنچه فرا گرفته، تنها نزد خودش بماند و هیچ کس به آن دسترسی نداشته باشد.

از میان آثار فراوان ابن سینا در پزشکی، از همه مهم‌تر کتاب قانون است که خلاصه‌ی تمام پزشکی اسلامی را در بر دارد. قانون، سال‌ها در غرب کتاب درسی بود و امروزه هنوز بسیاری از پزشکان مشرقی از آن استفاده می‌کنند. این کتاب پر حجم که بیش از یک میلیون کلمه دارد، شامل پنج

بخش است: ۱) اصول کلّی پزشکی ۲) داروهای مفرد ۳) بیماری اعضای درونی و بیرونی بدن ۴) بیماری‌هایی که در سراسر بدن منتشر می‌شوند و ارتباطی به یک عضو خاص ندارند (مانند تب) ۵) داروهای مرکّب.

پس از ابن‌سینا، قانون مرجع اصلی پزشکان مسلمان شد و آنان کمتر در درستی مطالب آن شک کردند و شاید به همین دلیل، پیشرفت پزشکی پس از ابن‌سینا بسیار کُند شد و طراوت اولیّه‌ی خود را که در کار کسانی مانند رازی وجود داشت، از دست داد. پزشکان پیش از ابن‌سینا، مانند رازی، هیچ مطلبی را تا از راه آزمایش و مشاهده اثبات نمی‌شد، نمی‌پذیرفتند و با این کار بسیاری از اشتباهات پزشکان یونان قدیم را اصلاح کردند. امّا پس از ابن‌سینا استناد به گفته‌های او برای اثبات درستی حرف‌ها کافی بود. البتّه واضح است که گناه این کار نه به گردن ابن‌سینا، بلکه به گردن پزشکانی است که آزمایش را کنار گذاشتند و حرف‌های ابن‌سینا را حجّت گرفتند.

ابن‌سینا دقّت و تیزبینی فراوانی در مشاهدات بالینی بیماران داشت و نخستین توصیف بعضی از بیماری‌ها و شناخت داروی آنها متعلّق به اوست. مثلاً او نخستین کسی بود که به درستی بیماری «مننژیت» (تورم پرده‌ی مغز) را توصیف و روش گسترش بیماری‌های واگیر و مسری بودن بیماری سل را پیدا کرد.

او هم‌چنین در ترکیب مداوای جسم و روح و آنچه امروزه به نام پزشکی روان ـ تنی معروف است، استاد بود. علاوه بر قانون، کتاب الارجوزة فی‌الطّب نیز از آثار پزشکی ابن‌سیناست. در این کتاب، تمام اصول پزشکی به زبان شعر بیان شده تا به خاطر سپردن آن برای دانشجویان آسان باشد.

علاوه بر پزشکی، ابن‌سینا رساله‌هایی هم در دیگر دانش‌های مرتبط با پزشکی، مانند کالبدشناسی، داروشناسی، درمان بیماران در حمام‌های عمومی، بهداشت عمومی و... نگاشته است. از او رساله‌ای فارسی هم در مورد نبض به جا مانده است.

درباره‌ی نحوه‌ی طبابت ابن‌سینا و مهارت او در شفای بیماران، داستان‌های زیادی در ادبیات فارسی و عربی وجود دارد. این داستان‌ها گرچه همگی صحیح نیستند و گاه اغراق هم به آنها راه یافته است، امّا نشانه‌ای از مهارت ابن‌سینا در کار پزشکی به شمار می‌آیند. در یکی از این داستان‌ها می‌خوانیم هنگامی که ابن‌سینا از دست سلطان محمود غزنوی می‌گریخت و در گرگان در جامه‌ی ناشناس زندگی می‌کرد، یکی از بستگان فرمانروای آن ناحیه بیمار شد و تمام پزشکان در معالجه‌اش درماندند با آن که ابن‌سینا در آن ناحیه ناشناس بود، از او نیز خواستند نظرش را درباره‌ی بیمار بیان کند. ابن‌سینا پس از معاینه‌ی بیمار جوان، درخواست کرد تا کسی را که همه‌ی نواحی و روستاهای آن اطراف را می‌شناسد حاضر کنند. مرد که حاضر شد، ابن‌سینا از او خواست تا نام روستاهای آن اطراف را یک‌یک بشمارد. در همین حال، او نبض بیمار را گرفت و در ضربان آن دقّت کرد. تا آنکه مرد، نام محلّه‌ای را برد و ضربان نبض بیمار تندتر شد. سپس ابن‌سینا درخواست کرد. مرد دیگری را بیاورند که نام تمام کوی‌های آن محلّه را بداند. مرد آمد و همان کار تکرار شد. او نام کوی‌ها را می‌گفت و ابن‌سینا نبض بیمار را تحت نظر داشت. تا آن‌که با بردن نام کویی، نبض بیمار تندتر زد. ابن‌سینا کار را ادامه داد و دستور داد تا نام ساکنان آن کوی را یکی یکی برای بیمار بگویند؛ تا آن که باز با بردن نام فرد خاصّی، نبض بیمار سریع‌تر شد. آن‌گاه ابن‌سینا گفت که این بیمار، عاشق فلان دختر در فلان کوی و فلان محلّه شده و علّت بیماری او دوری از محبوب است. او چنان در خیال محبوبش غرق شده است که بردن نام هر چیزی که ارتباطی با او دارد، قلبش را به تپش در می‌آورد. اطرافیان نیز مداوای ابن‌سینا را کامل کردند و عقد او با دختر، در ساعتی که ابن‌سینا از روی حرکت ستارگان خوش‌یمن تشخیص داده بود، سر گرفت.

بیرونی

بعضی از محقّقان، ابوریحان بیرونی رابزرگ‌ترین دانشمند جهان اسلام می‌دانند. ابوریحان به سال ۳۶۲ هـ.ق. در «بیرون»، از توابع شهر خوارزم متولّد شد و به همین سبب به بیرونی شهرت یافت. از ابتدا علاقه‌ی خاصّی به علوم طبیعی و ریاضی داشت و نزد یکی از شاگردان بوزجانی ریاضیّات را فرا گرفت. پس از گذراندن ایّام جوانی، به مسافرت‌های متعدّد در سرزمین‌های ایران دست زد. او در سال‌های ۳۸۸ تا ۴۰۳ هـ.ق. در دربار شمس‌المعالی قابوس‌بن وشمگیر در گرگان بود و نخستین کتاب مهمّ خود، آثارالباقیّه را در این دوره نوشت. سپس با پیروزی غزنویان، سلطان محمود غزنوی ابوریحان را با خود به غزنین برد و در آن جا او را به مقام منجّم رسمی دربار رساند. از آن پس، ابوریحان در سفرهای مختلف همراه محمود بود. از جمله، در سفر بسیار مشهور سلطان در فتح هند، با او به هند رفت و با آداب و رسوم و افکار هندیان آشنا شد. بیرونی پس از بازگشت از این سفر، کتاب بی‌نظیر تحقیق ماللهند را نوشت. این کتاب بهترین گزارش موجود درباره‌ی هندوستان آن روز است و مذاهب و علوم هندی را به طرز استادانه‌ای تشریح کرده است.

پس از سلطان محمود، پسر او مسعود بر تخت نشست. ابوریحان کتاب قانون مسعودی را برای او نوشت که مهم‌ترین کار مسلمانان در نجوم است. بیرونی تا آخر عمر در دربار غزنویان ماند و در سال ۴۴۲ هـ.ق. درگذشت.

بیرونی به راستی دانشمندی همه جانبه بود. مقام او در نجوم، بی‌شک بی‌همتاست. علاوه بر آن، در ریاضیّات نیز مهارت فراوانی داشت. کتاب التّفهیم او قرن‌ها متن رسمی آموزش ریاضیّات بود. کارهای بیرونی در جغرافیا نیز مثال‌زدنی است. او چندین کتاب جغرافیایی دارد که از همه مهم‌تر تحدید نهایات الاماکن است. او برای اندازه‌گیری طول و عرض جغرافیایی، روش تازه‌ای پیدا کرد. و به اندازه‌گیری‌هایی برای تعیین ارتفاع شهرها پرداخت.

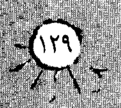
در زمینه‌ی شناخت سنگ‌ها و معادن هم بیرونی اثری به نام کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر دارد که بهترین متن کانی‌شناسی مسلمانان است و اطّلاعات فراوانی درباره‌ی بسیاری از کانی‌ها و وزن مخصوص بعضی از آنها دارد. روش

بیرونی در به دست آوردن وزن مخصوص سنگ‌ها، استفاده از قانون ارشمیدس بود. در رشته‌ی زمین‌شناسی هم بیرونی از بزرگ‌ترین دانشمندان مسلمان است. او در ضمن سفرهای فراوان خود به آسیای غربی، به تحقیق در شکل زمین و ساختمان کوه‌ها پرداخت. مثلاً او ویژگی رسوبی دشت گنگ در هندوستان را کشف کرد و درباره‌ی آن نوشت:

ولی اگر خاک هندوستان را با چشم خود ملاحظه کرده و درباره‌ی ماهیّت آن به تأمّل پرداخته باشید، اگر سنگ‌های گردی را در نظر بگیرید که هر اندازه زمین را عمیق‌تر بکنید، باز هم آنها را خواهید یافت. سنگ‌هایی که در نزدیکی کوه‌ها و آن جاها که رودها جریان سریع‌تر دارد، بزرگ‌تر است و هر چه از کوه‌ها دورتر شوید و به آن جاها برسید که رودها کُندتر پیش می‌روند، کوچک‌تر می‌شود، و از آن جا که رودها حالت ایستاده پیدا می‌کنند و به مصبّ دریا نزدیک است، این سنگ‌ها خُرد می‌شود و به صورت دانه‌های شن در می‌آید؛ اگر همه‌ی اینها را در نظر بگیرید، ناگزیر چنین معتقد خواهید شد که در روزگاری هندوستان دریا بوده و این دریا به تدریج با رسوبات این رودها پر شده است.

بیرونی همچنین به دگرگونی‌های زمین‌شناسی و به فرایند تغییر تدریجی زمین هم آگاهی داشت. در رشته‌ی فیزیک هم نظرات بیرونی مهم است. او برخلاف اغلب دانشمندان مسلمان، به نظرات ارسطو درباره‌ی طبیعت، با دیده‌ی شک نگریست و حتّی در مکاتباتش با ابن‌سینا، بر مفاهیم فیزیک ارسطو، مانند حرکت و زمان، ایرادهایی وارد کرد و جالب آن که برای اثبات درستی حرف‌هایش به آزمایش و مشاهده هم متوسّل شد. بیرونی همچنین به امکان حرکت زمین به دور خورشید یا مسیر بیضی شکل سیّاره‌ها هم توجّه داشت؛ هر چند که هیچ گاه موفّق به کنار گذاشتن نظام بطلمیوس نشد.

از دیگر تخصّص‌های بیرونی، اندازه‌گیری قطر کره‌ی زمین است. او در چند اثر خود، راه‌های اندازه‌گیری قطر زمین را توضیح داده امّا گفته است که این امور



احتیاج به آزمایش دارد و بدون امتحان نمی‌توان آنها را تصدیق کرد. بیرونی یک بار در شهر گرگان فرصت یافت تا روش خود را آزمایش کند، امّا به دلیل نداشتن وسایل لازم، به نتیجه‌ی مطلوب نرسید. تا آن که سرانجام در هندوستان به این کار دست زد و با به‌کار بردن ریاضیّات در علوم طبیعی، اندازه‌ی قطر زمین را در حدود ۴۰۲۰۵ کیلومتر به دست آورد. اگر کره‌ی زمین را یک کره‌ی کامل هندسی فرض کنیم، عدد بیرونی با اندازه‌گیری‌های جدید کاملاً مطابق خواهد بود.

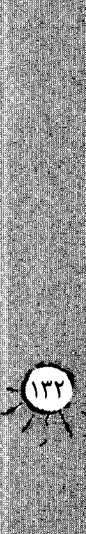
بیرونی هم‌چنین روش‌هایی، برای اندازه‌گیری ارتفاع کوه‌ها به کار برد و به راستی می‌توان او را پدر و مؤسّس علم «زمین‌پیمایی» در عالم اسلام شناخت. در پایان این قسمت، پاره‌هایی از کتاب تحقیق ماللهند بیرونی را که حاصل سفر او به هندوستان است، نقل می‌کنیم. بیرونی در جایی از این کتاب، ماجرای آشنایی خود را با دانشمندان هندی چنین شرح می‌دهد:

نخست از آن جهت که با روش‌های ملّی و سنّتی ایشان آشنا نبودم، همچون شاگردی با منجّمان ایشان مربوط شدم. پس از آن که پیشرفتی برایم حاصل شد، شروع کردم به این که به ایشان نشان دهم که این علم بر چه پایه‌هایی قرار دارد و بعضی از قواعد استنتاج منطقی و روش‌های علمی ریاضیّات را برایشان معلوم دارم و آن گاه بود که از همه طرف گرد من جمع شدند و به پرسش کردن پرداختند. و بسیار مشتاق آموختن از من بودند. و از من می‌پرسیدند که در نزد کدام استاد هندی این گونه چیزها را فرا گرفته‌ام... تقریباً چنان می‌اندیشیدند که من جادوگرم و هنگامی که درباره‌ی من با رهبران خود به زبان بومی سخن می‌گفتند، از من همچون دریا... یاد می‌کردند.

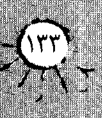
بیرونی در جایی از این کتاب، عقیده‌ی هندیان را در مورد دوزخ شرح می‌دهد و می‌نویسد:

در اخبار هندیان، عدد دوزخ‌ها و صفات و اسامی آن‌ها بسیار ذکر شده است و برای هر گناه خاصّی یک دوزخ قائل‌اند و در کتاب بشن‌پران، هشتادوهشت هزار دوزخ ذکر شده و ما سخنانی را که در آن کتاب گفته شده است، در این جا نقل می‌کنیم:

کسی که مرغ خانگی یا گربه یا بز و گوسفند یا خوک را فربه سازد، به «ردهرانه» خواهد رفت. بُرنده اشجار به «اسپترین» می‌رود و شکارچی و کسی که دام و تله می‌سازد، به «بهنجال» می‌رود. کسی که عسل زنبور را بردارد به «بیترن» می‌رود. کسی که رسوم باستانی را ترک و شرایع را باطل کند ـ که چنین شخصی بدترین افراد است ـ به «سندنشک» خواهد رفت. آن کس که جواهری را که خداوند عزیز شمرده، اکرام نکند و تصوّر کند که این جواهر هم سنگی است مانند دیگر سنگ‌ها، به «کرمش» خواهد رفت.



فصل نهم
کاخی بلند (ادبیّات)



در آخرین فصل این کتاب، نگاهی می‌اندازیم به وضعیّت زبان و ادب فارسی در بین سال‌های ۲۵۰ تا ۴۵۰ هـ.ق. در اهمیّت زبان و ادب فارسی همین بس که مهم‌ترین هنر ایرانیان شعر است و شاعران ایرانی طی قرن‌ها مجموعه‌ای از زیباترین اشعار عاشقانه، حماسی، عرفانی و آموزشی را سروده‌اند و بدون شک، اشعار بعضی از آنان همچون فردوسی و سعدی و حافظ و خیّام و... در سطح جهان بی‌نظیر است. به همین دلیل، برای شناخت ایران و فکر ایرانی، شاید هیچ منبعی مهم‌تر و مطمئن‌تر از شعر شاعران نباشد.

با فتح ایران به دست اعراب و ورود اسلام، خواه‌ناخواه زبان و خطّ عربی نیز به ایران راه یافت. علاوه بر امیران مختلف که به زبان عربی صحبت می‌کردند، بسیاری از مهاجران عرب هم به ایران آمدند و در شهرهای مختلف مستقر شدند. امّا هیچ کدام از این عوامل سبب نشد تا مردم ایران زبان خود را به عربی تغییر دهند.

زبان و لهجه‌ی رایج آن روزگار ایران که هنوز هم ما با آن صحبت می‌کنیم،

لهجه‌ی «دری» بود که به آن «فارسی دری» نیز می‌گویند. منظور از کلمه‌ی «دری» آن است که این زبان مربوط به «دربار» و «درگاه» پادشاهان پیشین ایران بوده است. فارسی دری در حقیقت ادامه و تکامل یافته‌ی زبان «فارسی میانه» است که در روزگار ساسانیان رواج داشت. البتّه در زبان فارسی دری، کلمات و لغات بسیاری از زبان‌های دیگر و مخصوصاً از عربی وارد شده، امّا شکل دستوری این زبان تغییر زیادی نکرده و همان اصول فارسی میانه را حفظ کرده است.

نکته‌ی جالب درباره‌ی فارسی دری آن است که مردم ایران با آن که دین اسلام را پذیرفته بودند، همچنان به میراث فرهنگی گذشته خود نیز علاقه داشتند و به تغییر زبان تن ندادند؛ در صورتی که مردم بسیاری از کشورهای دیگر، به دلیل آن که اعراب اسلام را به آنان عرضه کرده بودند، زبان اصلی خود را تغییر دادند و به زبان عربی تکلّم کردند. در مورد خط و زبان نوشتاری، وضعیّت ایرانیان کمی متفاوت است. پس از فتح ایران، بسیاری از امیران عرب، از ایرانیان در کارهای حکومتی استفاده می‌کردند. ایرانیان به علّت سابقه‌ی تاریخی خود در بعضی از امور حکومتی، مانند نگه داشتن حساب مالیات‌ها و دفترهای مالی و... مهارت داشتند. همین امر سبب شد که بسیاری از کارهای دولتی در دست آنان باشد. به همین دلیل در سال‌های اوّلیه، همچنان خطّ نوشتاری و نامه‌های دولتی، همان خطّ گذشته، یعنی «پهلوی» بود. امّا با گذشت زمان و نفوذ بیشتر اعراب، کم‌کم این خط رها شد و ایرانیان خطّ عربی را برگزیدند و حروف فارسی دری را با این خط نوشتند. البتّه اشاره به این نکته لازم است که خطّ عربی بسیار ساده‌تر از خطّ پهلوی است و به همین دلیل این خط بسیار زود ایرانیان را جذب کرد.

اگر چه مردم کوچه و بازار

مجسمه فردوسی



همچنان به زبان فارسی سخن می‌گفتند، امّا زبان علمی و فرهنگی کلّ امپراتوری اسلامی و از جمله ایران، زبان عربی بود. زبان عربی از چند جهت ویژه بود. یکی آن که زبان قرآن و پیامبر بود و هر مسلمانی که می‌خواست از تعالیم اسلام و قرآن استفاده کند، می‌بایست آن را فرا می‌گرفت. دوم آن که بیشتر امیران و صاحبان قدرت، از اعراب بودند و هر کس که می‌خواست در امور سیاسی و اجتماعی وارد شود، بایستی عربی را فرا می‌گرفت و با نوشتن آن آشنا می‌شد. و سرانجام آن که تمام علوم رایج در آن زمان به عربی نگاشته می‌شد. مترجمان بزرگی که با پشتکار تمام مشغول ترجمه‌ی آثار بیگانه بودند، آنها را به زبان عربی ترجمه می‌کردند و حتّی بسیاری از آثار مربوط به ایران باستان نیز به عربی ترجمه شده بود. تمام این عوامل سبب شد تا هر کسی که در جست‌وجوی علم و دانش بود، به زبان عربی روی آورد، کتاب‌های علمی را به زبان عربی بخواند و خود نیز کتاب‌هایش را به زبان عربی بنویسد. به همین دلیل، بیشتر دانشمندان ایرانی، مانند ابن‌سینا، بیرونی، محمّدبن زکریای رازی و... آثار خود را به زبان عربی نگاشته‌اند.

امّا نکته‌ی بسیار جالب آن است که ایرانیان بیشترین سهم را در توسعه‌ی زبان عربی، نوشتن قواعد آن و همچنین نگارش کتاب‌هایی پر بار به زبان عربی داشتند و به این ترتیب، زبان عربی قسمت زیادی از گستردگی و توانایی خود را مدیون ایرانیان است.

اکنون با این مقدّمات به سراغ ادبیّات فارسی در دوره‌ی مورد بحث می‌رویم. منظور از ادبیّات فارسی، آن دسته از آثار مکتوبی است که به زبان فارسی نوشته شده‌اند و ارزش ادبی دارند. این آثار به دو دسته‌ی شعر و نثر تقسیم می‌شود. ادبیّات فارسی در ایران با شعر آغاز می‌شود و نخستین نمونه‌های نثر فارسی پس از شعر به وجود آمده است. کهن‌ترین شعر فارسی مربوط به میانه‌ی قرن سوم، یعنی حدود سال ۲۵۰ هـ.ق. است. درباره‌ی این که نخستین شاعر فارسی‌گو چه کسی بود، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بعضی از محقّقان شاعری به نام حنظله‌ی بادغیسی را نخستین شاعر می‌دانند و بعضی دیگر نخستین شاعر را مربوط به دربار صفّاریان و از شاعران یعقوب لیث صفّاری، مؤسّس این دودمان می‌دانند.

گر چه ممکن است نخستین شاعر دقیقاً از دربار صفّاریان برنخاسته باشد، امّا

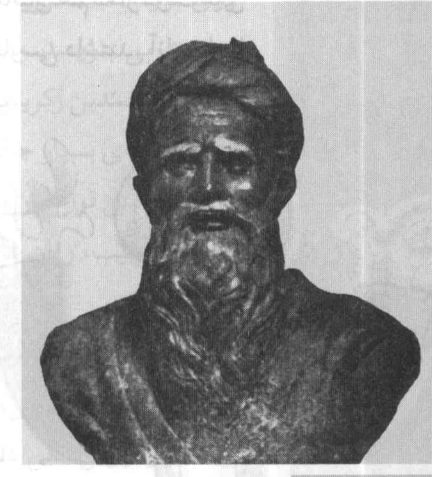
نباید از سهم عمده‌ی صفّاریان در گسترش شعر فارسی غافل شد. در فصل‌های گذشته گفتیم که دولت صفّاریان و به ویژه مؤسّس آن، یعقوب دارای گرایش‌های ملّی و ایرانی بودند و می‌کوشیدند در مقابله با خلفای عبّاسی، بر ایرانی بودن خود تأکید کنند. گویند که یعقوب خود زبان عربی نمی‌دانست. پس از آن که او در یکی از نبردها موفّق به شکست حریف شد، عدّه‌ای از شاعران دربار به رسم زمانه، شعرهایی عربی در وصف دلاوری‌های او سرودند. یعقوب که از این اشعار چیزی نفهمیده بود، گفت: «چیزی که من درنیابم، چرا باید گفت؟» و به این ترتیب، شاعران را به سرودن اشعار فارسی ترغیب و تشویق کرد.

صفّاریان برای تأکید بیشتر بر جنبه‌های ایرانی خود، به جای عربی، فارسی را زبان رسمی دربارشان خواندند و با این کار نقش مهمّی در گسترش شعر و ادب فارسی در قرن‌های بعد ایفا کردند. پس از صفّاریان، سامانیان هم که از دولت‌های مستقّل ایرانی به شمار می‌آیند، توجّه بسیاری به زبان فارسی داشتند. آنان نیز با رسمی کردن زبان فارسی، بسیاری از شاعران معروف، همچون رودکی را در دربار خود گرد آوردند و با حمایت از آنان به گسترش ادبیّات فارسی کمک کردند. شاهان سامانی و وزیران آنان که بعضی شاعر و دانشمند هم بودند، علاقه‌ی زیادی به زبان فارسی نشان می‌دادند و همواره رفتاری محترمانه با شاعران داشتند. همین باعث شد تا ادبیّات فارسی که از دوره‌ی صفّاریان ایجاد شده بود، با سرعتی بیشتر رشد کند و شاعران برجسته‌ای پا به صحنه بگذارند. از دیگر کارهای مهمّ سامانیان، دستور آنان برای ترجمه‌ی بسیاری از کتاب‌های عربی به زبان فارسی بود. به این کتاب‌ها که در حقیقت نخستین نمونه‌های نثر مکتوب فارسی‌اند، در ادامه اشاره خواهیم کرد.

از آن جا که شعر فارسی ابتدا در دربار دودمان‌های ایرانی رشد یافت، طبیعی است که بیشتر اشعار اوّلیه در تمجید و

بزرگداشت امیران و پادشاهان باشد. شاعران تا پیش از آن به سرودن قصیده‌های عربی در ستایش پادشاهان می‌پرداختند. امّا کم‌کم با حمایت پادشاهان و به ویژه امیران سامانی، سرودن قصیده‌های فارسی آغاز شد. این اشعار فارسی، هم در وزن و هم در موضوع بسیار شبیه اشعار عربی بود.

یکی از بزرگ‌ترین شاعرانی که در دربار سامانیان می‌زیست و به سرودن این نوع اشعار می‌پرداخت، رودکی (درگذشته به سال ۳۲۹ هـ .ق.) بود. رودکی در اواسط قرن سوم هجری به دنیا آمد. از چگونگی تحصیل او اطّلاع چندانی در دست نیست؛ جز آن که می‌دانیم صدای خوشی داشته و احتمالاً ساز نیز می‌نواخته است. گویا رودکی در آخر عمر بینایی خود را از دست داد؛ هر چند که بعضی از مورّخان معتقدند او از کودکی نابینا بود. رودکی به علّت نفوذ فراوان در دربار سامانیان و سرودن اشعاری برای امیران، بسیار مورد توجّه و حمایت آنان بود. گویند که او چهارصد شتر مال داشت که همگی از بخشایش‌های امیران سامانی بود. درست است که شعر فارسی تا پیش از رودکی به موفّقیت‌هایی دست یافته بود، امّا بدون شک او به شعر فارسی مقامی داد که تا آن زمان نداشت. تعداد اشعار رودکی به درستی معلوم نیست؛ زیرا امروزه بسیاری از آنها از بین رفته است. امّا نکته‌ی مسلّم آن است که او شعرهای فراوانی گفته و حتّی برخی تا یک میلیون و سیصدهزار بیت شعر به او منسوب کرده‌اند.


مجسمه رودکی از تاجیکستان که پس از بدست آمدن استخوان‌هایش بر آن اساس ساخته شده است

یکی از کارهای مهمّ رودکی که به دستور حمایت امیران سامانی به انجام رسید، سرودن داستان‌های کلیله و دمنه به شعر فارسی است. کلیله و دمنه که در اصل کتابی هندی است، پیش از اسلام به ایران آمد و پس از اسلام به عربی ترجمه شد. این کتاب، در ضمن نقل داستان‌هایی از زندگی حیوانات، بسیاری از مفاهیم اخلاقی را به خواننده منتقل می‌کند. امروزه از این منظومه‌ی رودکی، جز چند بیت، چیزی برجا نمانده است. بیت‌های زیر، نمونه‌ای از شعرهای رودکی است:

شاد زی با سیاه چشمان، شاد که جهان نیست جز فسانه و باد

زآمد تنگدل نباید بودوز گذشته نکرد باید یاد
نیکبخت آن کسی که داد و بخوردشوربخت آن که نه خورد و نه داد
باد و ابر است این جهان، افسوس باده پیش آر، هر چه بادا باد!!

گفتیم که تعداد زیادی از اشعار اوّلیه‌ی فارسی به ستایش امیران و پادشاهان اختصاص داشت اما این وضع چندان دوام نیاورد و به زودی نوع جدیدی از اشعار سروده شد که هیچ سابقه‌ای در شعرهای پیشین نداشت.

در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، شاعران به سرودن شعرهای حماسی و داستان‌های ملّی ایران روی آوردند. این شاعران با نگارش کتاب‌هایی به نام شاهنامه، به دلیری‌ها و جنگ‌های پادشاهان و قهرمانان ایرانی پیش از اسلام پرداختند و به این ترتیب، تاریخ باستانی ایران را همچنان زنده نگه داشتند. یکی از دلایل گسترش سرودن اشعار ملّی و حماسی در قرن چهارم، علاقه‌ی بسیار ایرانیان به استقلال و جدایی از خلافت بود که در تشکیل دولت‌های مستقّل ایرانی ظهور یافت. گفتیم که در این دوره دولت‌های مستقّل ایرانی با کنار گذاشتن قدرت خلیفه‌ی عبّاسی، به استقلال نسبی رسیدند. این استقلال ایرانیان از حکومت اعراب، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های شاعران در سرودن چنین اشعاری بود. آنان با یادآوری آداب و رسوم و قدرت ایرانیان پیشین، از فراموش شدن فرهنگ باستانی ایران جلوگیری کردند و به صورتی غیرمستقیم به حمایت از دولت‌های مستقل ایرانی برخاستند.

در این دور، سه اثر حماسی بزرگ به نام شاهنامه نگاشته شد. در ابتدا شاعری به نام مسعودی مروزی به این کار مشغول شد و پس از او دقیقی این کار را به عهده گرفت. دقیقی که از شاعران بزرگ قرن چهارم بود، به احتمال زیاد دین زرتشتی داشت. او در جوانی به کار سرودن شعر و سپس به نظم درآوردن شاهنامه پرداخت. منبع کار او در سرایش شاهنامه، کتابی به نام شاهنامه‌ی ابومنصوری بود که در آن داستان‌های ایران باستان را به نثر فارسی نوشته بودند. البتّه دقیقی هیچ‌گاه نتوانست این کار را تمام کند؛ زیرا در جوانی به دست غلامی کشته شد. کار دقیقی پس از مرگش به دست سومین سراینده‌ی بزرگ شاهنامه، یعنی فردوسی ادامه یافت.

کار فردوسی و شاهنامه‌ی او بی‌گمان از سروده‌های دو شاعر پیشین بالاتر است. فردوسی با سرودن شاهنامه‌ی خود چنان اعتباری به زبان فارسی بخشید که آن را در همه‌ی قرن‌های بعد، از خطر نابودی و ویرانی نجات داد. ابوالقاسم فردوسی بزرگ‌ترین حماسه‌سرای ایران و از مشهورترین شاعران جهان، به سال ۳۲۹ هـ .ق. در باژ، از روستاهای اطراف طوس دیده به جهان گشود. پدر او دهقان بود و دهقانان در آن زمان خانواده‌های معتبر و بزرگی بودند که معمولاً مقداری آب و زمین کشاورزی داشتند. به این ترتیب می‌توان حدس زد که فردوسی در خانواده‌ای تقریباً مرفّه و ثروتمند پا به جهان گذاشته است. به همین دلیل، او به احتمال زیاد به مکتب رفته یا معلّمانی در خانه به او درس داده‌اند. از اشعار او پیداست که روزگار جوانی را به تحصیل دانش پرداخته و علاوه بر تاریخ ایران، در ادبیات عرب و علوم دینی هم سر رشته داشته است. علاوه بر این، مانند دیگر جوانان آن روزگار، از فنون سواری و تیراندازی و جنگاوری هم بی‌خبر نبوده است. او در جوانی همسری برگزید که خود اهل هنر بود. در نواختن چنگ مهارت داشت و زبان پهلوی را می‌دانست. فردوسی صاحب دو فرزند، یکی پسر و دیگری دختر بود. گویا پسر او در زمان حیات پدر و به سنّ سی و هفت سالگی در گذشت.

فردوسی از روزگار جوانی علاقه‌ی فراوان به شعر داشت و گاه بعضی از داستان‌های کهن ایران را به شعر درمی‌آورد. امّا پرداختن جدّی به شاهنامه، ظاهراً مربوط به پس از مرگ دقیقی و زمانی است که فردوسی از شهرت و کار دقیقی آگاه شد و نسخه‌ای از کتاب ناتمام او را به دست آورد. فردوسی با دیدن آن اشعار و با توجّه به این که چندین بار پیش از آن ذوق خود را در سرودن داستان‌های کهن آزموده بود، به فکر کامل کردن کار دقیقی افتاد. در ابتدا فردوسی

به منبع کار دقیقی، یعنی شاهنامه‌ی ابومنصوری دسترسی نداشت. از این رو، برای یافتن آن به سفرهایی دست زد و حتّی تا بخارا پیش رفت، امّا نتوانست کتاب را بیابد. تا آن که یکی از دوستانش به یاریش آمد و نسخه‌ای از شاهنامه‌ی ابومنصوری را به او تقدیم کرد. فردوسی از آن پس به سرودن شاهنامه مشغول شد. در این دوره گرچه او از تشویق و حمایت افراد مختلفی برخوردار شد، امّا هیچ کدام از آنان کمکی به فردوسی نکردند و او تمام این دوره‌ی سی و پنج ساله را با خرج کردن دارایی شخصی خود گذراند. آن دارایی شخصی نیز اندکی پیش از به پایان رسیدن کار شاهنامه تمام شد و فردوسی سخت در تنگدستی گرفتار آمد. به همین دلیل، به فکر افتاد تا تصمیم قدیمی خود را عملی کند و با تقدیم شاهنامه به سلطانی با قدرت و مقتدر، هم از حمایت‌های مالی او بهره‌مند شود و بارهایی از تنگدستی، کار سرودن شاهنامه را به پایان برساند، هم این اثر گرانقدر را از آسیب زمانه حفظ کند. قرعه‌ی این انتخاب به نام سلطان محمود غزنوی افتاد و فردوسی تصمیم گرفت شاهنامه را به سلطان محمود تقدیم کند و در این راه، از پاداش‌های سلطان بهره‌مند شود. فردوسی یک بار دیگر در شاهنامه تجدیدنظر کرد و ضمن تمام کردن آن، در بعضی از بیت‌ها به ستایش سلطان محمود پرداخت و در پایان هم کتاب را به او تقدیم کرد.

فردوسی پس از ختم شاهنامه، آن را از طوس به غزنین ـ پایتخت سلطان محمود ـ برد و آن را به سلطان تقدیم کرد. امّا با کمال تأسّف، سلطان محمود توجّه شایسته‌ای را که باید به فردوسی می‌کرد، نکرد. او ارزش کتاب را در نیافت و حتّی برخلاف قول قبلی خود که گفته بود در برابر هر بیت، یک دینار به فردوسی می‌دهد، در برابر هر بیت، یک درهم به او داد و با این کار بر خشم فردوسی افزود. گویند، که فردوسی پس از دریافت این پاداش، به حمام رفت و تمام شصت‌هزار

درهم دریافتی خود را بین کارگران حمام تقسیم کرد و با این کار، سلطان را به تمسخر گرفت.

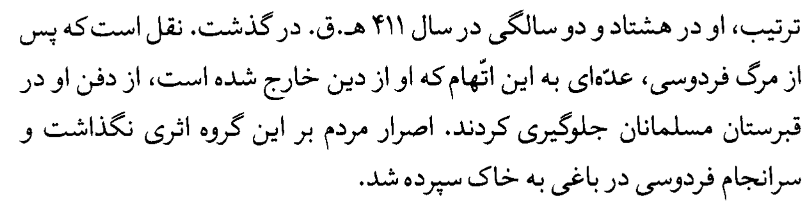
دلایل اختلاف سلطان محمود با فردوسی، فراوان بود. نخست آن که فردوسی ایرانی بود و به ایرانی بودن خود می‌بالید و هدفش زنده کردن فرهنگ کهن ایران بود؛ حال آن که محمود ترک نژاد بود و طبعاً از ستایش ایران خشنود نمی‌شد. دیگر آن که فردوسی شیعه مذهب بود و در بیت‌های زیادی به ستایش امام علی و خاندان پیامبر پرداخته بود؛ حال آن که سلطان محمود سرسازگاری با شیعیان نداشت. و سرانجام آن که فردوسی در بعضی از بیت‌های شاهنامه، محمود را به تمسخر گرفته بود و از او به عنوان بنده‌ای بی‌هنر که از بردگی و غلامی به شهریاری رسیده است نام برده بود.

به هر ترتیب، فردوسی از چشم سلطان محمود افتاد و خود نیز از تقدیم شاهنامه به او پشیمان شد و حتّی برخی گفته‌اند که به نوشتن «هجونامه‌ای» در تمسخر و کوچک انگاشتن سلطان پرداخت. بعضی گفته‌اند کار فردوسی و درگیری او با محمود چنان بالا گرفت که سلطان قصد کشتن فردوسی را کرد و او هم از ترس جانش از غزنین گریخت. سپس شاهنامه را به طبرستان و پیش یکی از امیران مازندران برد و از حمایت او برخوردار شد. پس از آن، فردوسی راه خراسان در پیش گرفت و باقی عمر را در تنگدستی و افسردگی در آن جا گذراند.

نقل است که اطرافیان سلطان محمود، همواره در صدد بودند تا از فردوسی نزد او شفاعت کنند تا آنکه سرانجام یکی از یاران سلطان در سفر هند موفق به این کار شد محمود پذیرفت هنگام بازگشت، پاداش قابل توجّهی برای فردوسی بفرستد. امّا از قضای روزگار، این پاداش هنگامی به طوس رسید که فردوسی در تنگدستی دنیا را وداع گفته بود و جنازه‌ی او را از دروازه‌ی شهر بیرون می‌بردند. و به این



ترتیب، او در هشتاد و دو سالگی در سال ۴۱۱ هـ.ق. در گذشت. نقل است که پس از مرگ فردوسی، عدّه‌ای به این اتّهام که او از دین خارج شده است، از دفن او در قبرستان مسلمانان جلوگیری کردند. اصرار مردم بر این گروه اثری نگذاشت و سرانجام فردوسی در باغی به خاک سپرده شد.



شاهنامه را که در کل، تاریخ قدیم ایران از آغاز تمدّن ایران تا تسلّط اعراب است، می‌توان به سه قسمت عمده تقسیم کرد. بخش نخست که دوره‌ی اساطیری نام دارد، به افسانه‌های بسیار کهن و اساطیر ایرانی ـ زرتشتی می‌پردازد. بخش دوم که دوره‌ی پهلوانی نام دارد، داستان‌های پهلوانان ایرانی و ذکر دلاوری‌های آنان آمده است. مثلاً داستان رزم‌های رستم در این بخش ذکر شده است. فردوسی با توصیف رستم به عنوان قهرمان ملّی ایرانیان و فردی که در عین زورمندی، هیچ‌گاه از مسیر عدالت خارج نمی‌شود، او را به نماد پهلوانان ایرانی تبدیل کرد و در دل تمام ایرانیان جای داد. سومین بخش شاهنامه، دوره‌ی تاریخی آن است که گر چه به حوادث تاریخی می‌پردازد ولی خالی از افسانه و اسطوره نیست. در این جا به نقل چند بیتی از شاهنامه که مربوط به رزم رستم با دشمن قوی‌اش اسفندیار است، می‌پردازیم:

چو شد روز، رستم بپوشید گبر
نگهبانِ تن کرد بر گبر ببر
کمندی به فتراک زین بر ببست
بر آن باره‌ی پیل پیکر نشست
بیامد چنین تا لب هیرمند
همه لب پر از باد و جانش نژند

گذشت از بر رود و بالا گرفت
همی ماند از کار گیتی شگفت
خروشید و گفت: «ای یل اسفند یار!
هم‌آوردت آمد، برآرای کار»
چو بشنید اسفندیار این سخن
از آن شیر پرخاشجوی کهن
بخندید و گفت: «اینک آراستم
بدان گه که از خواب برخاستم»
نهاد او بن نیزه را بر زمین
ز روی زمین‌اند آمد به زین
بسان پلنگی که بر پشت گور
نشیند برانگیز و از گور شور
سپاه از شگفتی فرو ماندند
بر آن نامور آفرین خواندند

از ویژگی‌های کار فردوسی می‌توان به امانت‌داری او در روایت داستان‌های ایران باستان و قدرت فوق‌العاده‌ی او در توصیف مناظر طبیعی، میدان‌های جنگ و جنگ‌های تن به تن اشاره کرد. زبان فردوسی ساده و روشن و دارای انسجام ویژه‌ای است و مثنوی او نمونه‌ی اعلای زبان فاخر و ادیبانه‌ی فارسی به حساب می‌آید.

از دیگر شاعران معروف این دوره می‌توان به کسایی مروزی اشاره کرد که در قرن چهارم می‌زیست. او پس از مدّتی از ستایش امیران و سرودن شعرهایی در تمجید آنان پشیمان شد و به سرودن اشعار مذهبی پرداخت. کسایی شیعه بود و نخستین شاعری است که در بزرگداشت امامان شیعه شعرهایی به فارسی سرود.

منوچهری هم از دیگر شاعران بزرگ نیمه‌ی نخست قرن پنجم است. قدرت منوچهری در توصیف مناظر مختلف طبیعت، همچون کوه و جنگل و آسمان و باران، بی‌نظیر است. از او اشعار بسیاری در توصیف عیش و عشرت و جوانی بر جا مانده است.

از ویژگی‌های عمومی شعر فارسی در این دوره می‌توان به چند مورد اشاره کرد. تعداد شاعران این دوره به علّت حمایت‌های دودمان‌های ایرانی بسیار زیاد بود. کمتر دوره‌ای در تاریخ ایران این تعداد شاعر داشته است. از مهم‌ترین ویژگی‌های شعر این دوره، سادگی و روانی است. اشعار این دوره از خیالات رنگین و باریک‌اندیشی‌هایی که در قرن‌های بعد در شعر فارسی ایجاد شد، به دور است و ارتباط بیشتری با زندگی و اوضاع اجتماعی مردم دارد. نکته‌ی آخر آن که شاعران این دوره به دلیل حمایت امیران، اغلب زندگی مرفه و همراه با عیش و عشرتی داشتند و بیشتر اشعارشان در ستایش زندگی و توصیف زیبایی‌های آن است و کمتر نشانی از فقر و درماندگی در آن می‌توان یافت.

اکنون پس از شعر، کمی نیز از نثر فارسی سخن بگوییم. ظهور نخستین نمونه‌های نثر، پس از شعر و در بیشتر موارد در دربار سامانیان بود. از آثار آن دوره، اندکی به دست ما رسیده امّا از روی آنها می‌توان حدس زد که تعدادشان بسیار زیاد بوده است. نثر فارسی در ابتدا بیش از آن که جنبه‌ی ادبی داشته باشد، وسیله‌ای برای آموزش و تعلیم بود. در این دوره، توده‌ی وسیعی از ایرانیان احتیاج به اطّلاعاتی در مورد علوم مختلف داشتند و زبان عربی را نیز نمی‌دانستند. به همین دلیل، امیران سامانی تصمیم به ترجمه‌ی کتاب‌هایی به زبان فارسی گرفتند؛ کتاب‌هایی با موضوعات گوناگون، از تفسیر قرآن و تاریخ گرفته تا نجوم و پزشکی و ریاضی. امیران سامانی با تشویق و حمایت مترجمان فارسی، قدم مهمّی در توسعه‌ی زبان فارسی برداشتند.

نثر این دوره، ساده و روان و به دور از هر گونه پیچیدگی است. در کتاب‌های علمی این دوره، سعی بر آن بوده است که تا حدّ امکان از آوردن کلمه‌های عربی پرهیز شود و به جای آنها اصطلاحات فارسی به کار رود.

قدیمی‌ترین کتاب‌های نثر این دوره، شاهنامه‌ها و داستان‌های ملّی است. یکی



از معروف‌ترین این شاهنامه‌ها، شاهنامه‌ی ابوالمؤیّد بلخی است که بسیار مفصّل بوده و به تاریخ ایران قدیم می‌پرداخته است. اصل این کتاب از بین رفته و فقط قطعاتی از آن در لابه‌لای کتاب‌های دیگر نقل شده است. از دیگر شاهنامه‌های این دوره که به نثر بوده، شاهنامه‌ی ابومنصور محمّدبن عبدالرزاق است که به شاهنامه‌ی ابومنصوری معروف است. این همان کتابی است که ابتدا دقیقی و سپس فردوسی از آن برای سرودن شاهنامه‌ی خود استفاده کردند. ابومنصور برای گرد آوردن این کتاب، همه‌ی پیران و فرزانگان شهرهای مختلف را جمع کرد و به جمع‌آوری اطّلاعات آنان پرداخت. این شاهنامه نیز اکنون از بین رفته و تنها مقدّمه‌ی آن باقی مانده است.

از دیگر کتاب‌های این دوره می‌توان به ترجمه‌ی تاریخ طبری اشاره کرد. تاریخ طبری کتابی است عربی، تألیف محمّدبن جریر طبری. این کتاب به دست ابوعلی بلعمی، یکی از وزیران سامانی، در سال ۳۵۲ هـ.ق. به فارسی ترجمه شد. البتّه بلعمی در کار خود از منابع دیگری هم استفاده کرده و بعضی از مطالب تاریخ طبری را حذف کرده است. ترجمه‌ی او به تاریخ بلعمی هم معروف است.

علاوه بر این، امیران سامانی دستور ترجمه‌ی نخستین تفسیر قرآن را نیز به فارسی صادر کردند. این بار نیز کتابی از طبری، یعنی تفسیر قرآن او، زیر نظر گروهی از دانشمندان به فارسی ترجمه شد. در این جا تکه‌ای از ترجمه‌ی تفسیر طبری را که مربوط به ولادت پیامبر اسلام است، ذکر می‌کنیم:

پیغامبر علیه‌السّلام به روزگار انوشروان در وجود آمد از مادر. و چون پیغامبر از مادر در وجود آمد، همه‌ی بتان جهان به روی اندر افتادند و اندر همه‌ی آتشکده‌ها آتش بمرد. و این مَلک انوشروان در آن وقت خوابی بدید. و انوشروان به خواب اندر چنان دید که بادی از آسمان بیامدی و کوشک [قصر] او همه ویران کردی و از کنگره‌های کوشک، چهارده بماندی و باقی جمله ویران شدی و آتش بیامدی و آن کوشک او را بسوختی. پس دیگر روز نوشروان تافته شد از بهر آن خواب و پیش هیچ خلق، آن خواب آشکار نکرد و بنگفت.

فهرست منابع

۱ . اشپولر، برتولد. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی (۲ جلد). ترجمه‌ی جواد فلاطوری و مریم میراحمدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

۲ . اولیری، دلیسی. انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۳ . براون، ادوارد. تاریخ طب اسلامی. ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

۴ . بیرونی، ابوریحان. فلسفه‌ی هند قدیم (از کتاب ماللهند). ترجمه‌ی اکبر دانا تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۵ . حنا الفاخوری و خلیل الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (۲ جلد). ترجمه‌ی عبدالمحمّد آیتی. تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸.

۶ . خوارزمی، محمّدبن موسی. جبر و مقابله، ترجمه‌ی حسین خدیوجم. تهران: کمیسون ملّی تربیتی، علمی و فرهنگی ملل متّحد (یونسکو) در ایران، ۱۳۶۲.

۷ . داوری اردکانی، رضا. فارابی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

۸ . دفتری، فرهاد. تاریخ و عقاید اسماعیلیّه. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۷۶.

۹ . زرّین‌کوب، عبدالحسین. ارزش میراث صوفیه. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.

۱۰ . زرّین‌کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوّف ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.

۱۱ . شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام (۲ جلد). ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۱۲ . شفیعی کدکنی، محمّدرضا. آن‌سوی حرف و صوت، گزیده‌ی



اسرارالتّوحید. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۱.
۱۳ . شعار، جعفر و اندری، حسن. غمنامه‌ی رستم و سهراب. تهران: چاپ و انتشارات علمی، ۱۳۷۰.
۱۴ . شیخ، سعید. مطالعات تطبیقی در فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی مصطفی محقّق داماد. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۱۵ . صفا، ذبیح‌اللّه. تاریخ ادبیات در ایران (جلد اول). تهران انتشارات فردوسی، ۱۳۷۱.
۱۶ . ــــــ. تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی تا اواسط قرن پنجم)مجلّد اول(. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۱۷ . عبدالرحمن بدوی. تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام (۲ جلد). ترجمه‌ی حسین صابری. مشهد: آستان قدس‌رضوی، ۱۳۷۴.
۱۸ . عطّار نیشابوری. تذکر ةالاولیاء. تصحیح محمّد استعلامی. تهران: انتشارات زوّار، ۱۳۷۴.
۱۹ . فرای، رون. تاریخ ایران (جلد چهارم). ترجمه‌ی حسن انزشه. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۰ . فقیهی، علی‌اصغر. تاریخ آل‌بویه. تهران: سمت، ۱۳۷۸.
۲۱ . قربانی، ابوالقاسم و شیخان، محمّدعلی. بوزجانی نامه، زندگی و آثار ابوالوفاء بوزجانی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۲ . کرمر، جوئل ل. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی). ترجمه‌ی محمّد سعید حنای کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲۳ . ــــــ. فلسفه در عصر رنسانس اسلامی (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او). ترجمه‌ی محمّدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۲۴ . کوربن، هانری. تاریخ فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی جواد طباطبایی. تهران: کویر و انجمن ایران‌شناس فرانسه، ۱۳۷۷.
۲۵ . ماجر فخری. سیر فلسفه در جهان اسلام. ترجمه زیر نظر نصراللّه

پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

۲۶ . متز، آدام. تمدّن اسلامی در قرن چهارم هجری. ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷.

۲۷ . مجمل‌الحکمه (ترجمه‌ی گونه‌ای کهن از رسائل اخوان‌الصفا). به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات تطبیقی، ۱۳۷۵.

۲۸ . محمّدبن زکریای رازی. السیرةالفلسفیه. تصحیح و مقدّمه: پول کراوس. ترجمه‌ی عباس اقبال. شرح احوال و آثار و افکار: مهدی محقّق. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

۲۹ . میشو، رولان. علم در اسلام. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶.

۳۰ . نصر، سیدحسین. سه حکیم مسلمان. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.

۳۱ . ـــــ. علم و تمدّن در اسلام. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران نشر اندیشه، ۱۳۵۰.

۳۲ . ـــــ. نظر متفکّران اسلامی درباره‌ی طبیعت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۳۳ . نفیسی، سعید. سرچشمه‌ی تصوّف در ایران. تهران: کتابفروشی فروغی، [بی‌تا].

نمایه





نشر افق

سوال‌های چند هزار ساله ۲

حقیقت، خوبی و بدی



استیون لو

ترجمه‌ی منصوره حسینی

◄ نکند زندگی من تنها یک خواب و خیال باشد؟

◄ علم از کجا و چگونه به وجود می‌آید؟

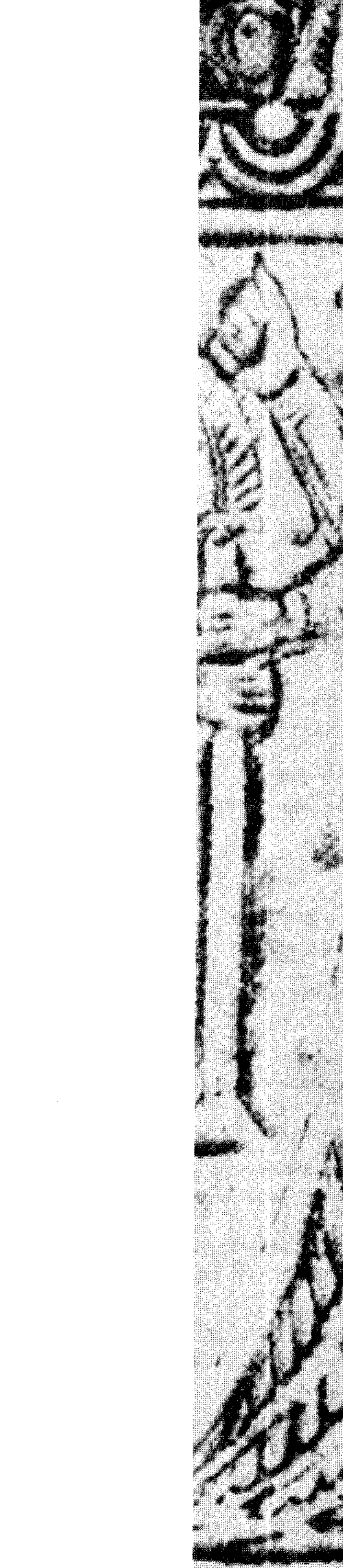
◄ آیا دزدی همیشه کار اشتباهی است؟

استیون لو، فیلسوف جوان دانشگاه آکسفورد در مجموعه‌ی «سؤال‌های چند هزار ساله» مهم‌ترین پرسش‌های انسان را از آغاز تا امروز را مطرح می‌کند و از این راه ممکن است، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های قبلی شما را به هم بریزد. او می‌گوید: «اگر مردم به سؤال‌هایی اساسی فکر نکنند، زندگی‌شان خسته‌کننده می‌شود. باید فکر کرد، به‌ویژه درباره‌ی مسایل اخلاقی.»



به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد





فرار از عقل

از تشکیل امپراتوری سلجوقی تا حمله ی مغول

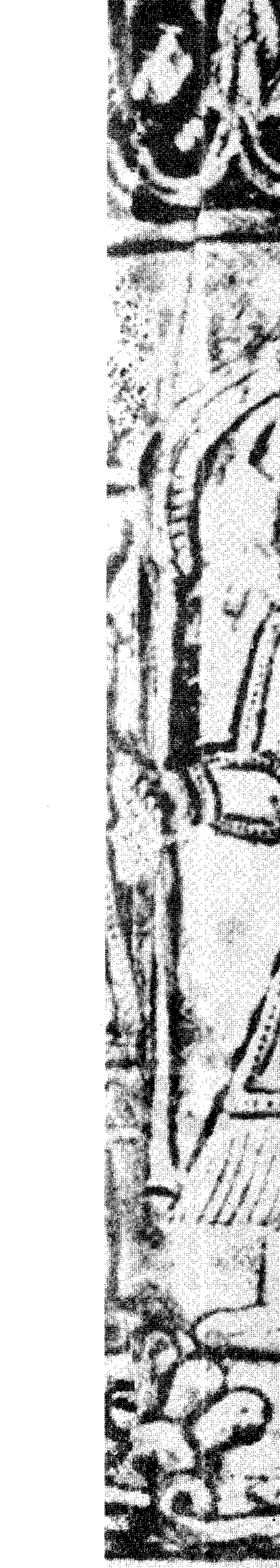
کتاب پنجم

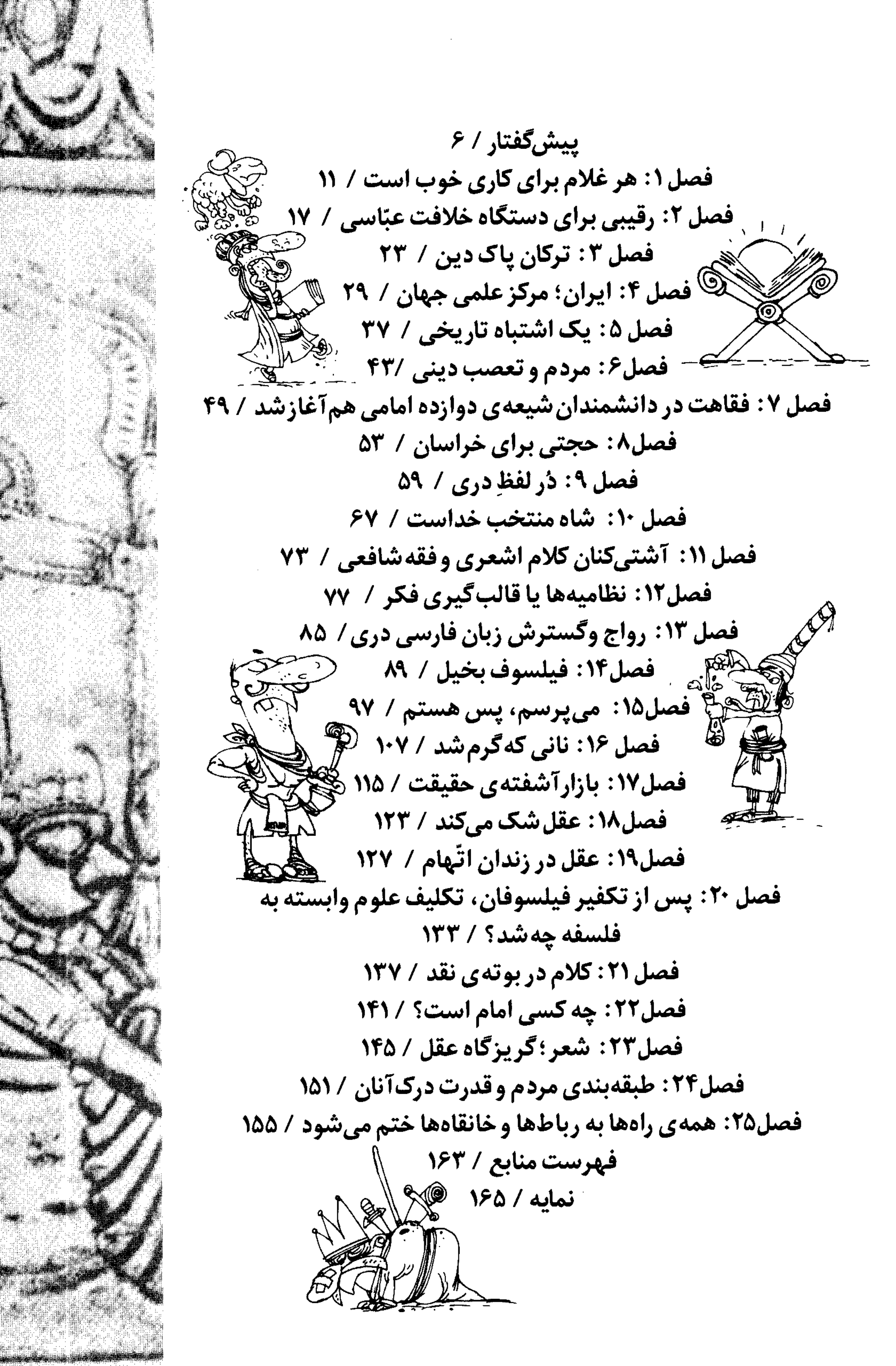
از مجموعه‌ی

داستان فکر ایرانی

حسین بکایی









پیش‌گفتار

مجموعه‌ی «داستان فکر ایرانی»، سفری است به گذشته، به گذشته‌ی پر راز و رمز سرزمین کهن ایران. سفری است به گذشته، اما نه برای فرو ماندن در آن، بلکه برای دیدن و چیدن و برگشتن به امروز.

می‌گویند تاریخ، پاسخ و پرسش ماست از گذشته! در این مجموعه نیز ما با پرسش‌هایی به گذشته سفر کرده‌ایم و با پاسخ‌هایی برگشته‌ایم! یقین داریم اگر پرسش‌های دیگری داشتیم، پاسخ‌هایمان نیز متفاوت بود و یا حتی اگر مسافرانمان کسان دیگری بودند، باز هم پاسخ‌های دیگری را سوغات می‌آوردند.

ما به گذشته رفته‌ایم و از گلستان فکر ایرانی، گل‌هایی چیده‌ایم و برای خوانندگانمان هدیه آورده‌ایم، گل‌هایی از تجربه‌ها، خیال‌ها و تلاش‌های نیاکانمان.

خواسته‌ایم تصویری از زندگی فکری آنان بدهیم، تصویری از نگاه آنان به آسمان و زمین، تصویری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری‌شان.

بسیاری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری امروز این سرزمین، ریشه در دیروز دارد. در گذشته، آدم‌های بسیاری جان خود را بر سر اختلاف‌های فکری از دست داده‌اند. بعضی‌ها به علت این اختلاف‌ها حکم به قتل و مرگ دیگران داده‌اند، بسیاری شمشیر کشیده‌اند و بسیاری زندگی، آرامش و حتی جان خود را از کف داده‌اند، اما هنوز این اختلاف‌ها به قوت خود باقی است و باقی خواهد ماند.

شاید نخستین و فوری‌ترین سوغات این سفر از گذشته، توجه به همین نکته باشد که خداوند ما را با اختلاف‌هایمان آفریده است. او نخواسته است که ما با یک عینک یا از یک پنجره به دنیا و حتی خود خداوند نگاه کنیم. این سوغات، تجربه‌ی گرانبهایی است که این مجموعه امیدوار است آن را به ارمغان آورده باشد.

داستان فکر این سرزمین، داستانی است که در زمان‌های مختلف شباهت‌هایی به هم دارد و ماجراهایش تکرار می‌شود.

یکی از ماجراهای بسیار تکراری، کشیده شدن پای شمشیر به میان بحث‌های فکری است. اگر تنها دستاورد این سفر، روشن شدن همین یک نکته باشد، ما رنج و مرارتی را که برای این سفر کشیده‌ایم، از یاد می‌بریم و امیدوارانه به عزمی دیگر و سفری دیگر می‌اندیشیم.

... و اما در یک کلام، این مجموعه در ۹ جلد، داستان فکر ایرانی را از دوره‌ی ایران باستان تا دوره‌ی قاجار در بر می‌گیرد.

کوشیده‌ایم که این مجموعه از نظر محتوایی، از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

۱- مجموعه، از نگاهی تاریخی برخوردار بوده و به نوعی تاریخ اندیشه در ایران برای نوجوانان و نسل جوان باشد.

۲- مجموعه، موضوع محور باشد و نه شخص محور. به عبارت دیگر بیش از آن‌که افراد و نقش آن‌ها برجسته شود، نظریه‌ها، فکرها، مباحث و مجادلات فکری در حوزه‌های دین، فلسفه، کلام، تصوف، عرفان، ادبیات و... برجسته شود.

۳- در این مجموعه اصل بر نوشتن داستان نبوده، بلکه ارائه گزارشی از تحولات فکری در ایران اصل است؛ اما از جذابیت‌های داستانی نیز بهره گرفته شده است.

۴-در این مجموعه، زندگی افراد اصل نیست، اما افراد مهم هر دوره معرفی و

به نظریه‌های آن‌ها پرداخته شده است.

۵- هر کتاب از مجموعه به یک دوره تاریخی اختصاص دارد و تحولات فکری در زمینه تاریخی آن دوره را تشریح کرده است.

۶- در هر کتاب سوِال‌های فکری مطرح در دوره‌ای تاریخی به صورت ساده و قابل فهم بیان شده و ماجراهای هر کتاب بر اساس آن شکل گرفته است.

۷- ارتباط نظریه‌ها و بحث‌های مطرح شده در هر دوره، با دوره‌های قبل و نیز تأثیرات فکری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر نیز نشان داده شده است.

۸- در حد امکان از موضع‌گیری به نفع یک فکر پرهیز شده و تلاش بر این بوده که صرفاً گزارشی از آن‌چه روی داده است ارائه شود.

همچنین تلاش کرده‌ایم، مجموعه از نظر ظاهری نیز ویژگی‌هایی داشته باشد؛ ازجمله:

۱- از تصویرهای مستند و نقشه‌های مربوط به هر دوره استفاده شود.

۲- در مواردی که تصویر مستند کم بوده است، مجموعه با استفاده از ظرفیت‌های هنر کاریکاتور از یکنواختی و خشکی بیرون بیاید.

۳- تعداد صفحات هر کتاب و حجم مطالب و تصاویر به گونه‌ای باشد که خواننده را خسته نکند.

۴- مجموعه از طراحی و صفحه‌آرایی چشم نوازی برخوردار باشد.

در پایان گفتنی است که تدوین این مجموعه، بدون یاری، همفکری و همراهی بسیاری از دوستان میسر نبود.

استادان گرانقدری چون صادق آیینه‌وند، حسن انوشه، شیرین بیانی، سید فرید قاسمی، برخی از جلدهای این مجموعه را خوانده و درباره‌ی آن‌ها نظر کارشناسی داده‌اند که در برطرف کردن بخشی از کاستی‌های مجموعه بسیار موِثر بود.

طراحی این مجموعه بدون همراهی دوستان گرامی شورای کارشناسی نشر افق و دوستانی چون رضا هاشمی‌نژاد و مهدی حجوانی ممکن نبود.

برای یافتن تصویرهای مجموعه نیز گیسو فغفوری مجموعه را همراهی کرد و در بخش فنی هم زهرا یعقوبی، به یاری داستان فکر ایرانی آمد.





اگر فکر ایرانی در گذر زمان و به تدریج، راه‌کمال را پیموده است، مجموعه‌ی فکر ایرانی نیز به تدریج و با دقت نظر و پیشنهادهای فاضلانه‌ی اهل نظر، به‌کمال نزدیک خواهد شد. از این‌رو در انتظار دریافت انتقادها و پیشنهادهای شما هستیم.

اما سخن آخر این‌که هنگام آماده‌سازی کتاب پس از ارزیابی‌های اولیه دریافتیم که پاورقی‌ها و ارجاعات بسیار اگر چه به‌کتاب شکلی محققانه می‌دهد، اما خواندن آن را برای مخاطب نوجوان دشوار می‌کند، لذا به روش مرحوم زرین‌کوب در کتاب «پله‌پله تا ملاقات خدا» ارجاعات و پاورقی‌ها را تا جایی که ممکن بود، حذف کردیم.

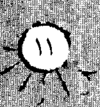
با سپاس

دبیر مجموعه


١٠



فصل ۱
هر غلام برای کاری خوب است



غلام زیاد بود؛ از نژادها و قوم‌های مختلف: ارمنی، رومی، هندی، حبشی و ترک. هر نژاد، خصوصیّاتی داشت. بعضی کوتاه قد بودند و بعضی بلند قامت. بعضی زیبارو بودند، بعضی زمخت و زشت. بعضی لجوج و پرکینه بودند و بعضی وفادار و دلسوز. بعضی کُند ذهن بودند و بعضی باهوش و با استعداد. شناختن غلام و خرید بهترین غلام، یک فن بود. پیران با تجربه این فن را بلد بودند. در قابوس‌نامه می‌خوانیم:

شرط اصلی غلام آن بُوَد که خوبروی باشد. و می‌بایست که نخست چشم وابروی او، آن گاه بینی و لب ودندان و موی وی را به دقّت نگریست تا نیکو چشم و ملیح بینی باشد، و در لب و دندان او حلاوت ودر پوست او طراواتی بُود...

در این معاینه، سلامتی غلام هم بایستی سنجیده می‌شد. غلامی که مریض یا مشکوک به بیماری بود، قیمتی نداشت.

مردم این غلامان را برای کار کردن می‌خریدند. یکی غلام می‌خرید تا خانه شاگردش باشد؛ آن یکی از غلامش به عنوان و نوکر استفاده می‌کرد؛ تاجران



غلامانی می‌خریدند که بتوانند کارهای تجارتخانه‌شان را بکنند؛ صنعتگران از غلامان برای کارهای صنعتی خود استفاده می‌کردند؛ دهقانان از غلامان برای کارهای کشاورزی بهره می‌بردند، و همین طور هر گروه دنبال استفاده‌ی مخصوص خود بود. در این میان، بعضی هم از غلامان به عنوان شمشیرزن استفاده می‌کردند. به نوشته‌ی قابوس‌نامه :

غلامی که برای جنگ‌آوری می‌خری، باید ستبر موی و تمام بالا و راست قامت و قوی ترکیب و سخت گوشت و ستبر استخوان و پهن کف و فراخ سینه و سطبر گردن و گِرد سر و پهن شکم و برچیده سُرین و کشیده روی و سرخ چشم باشد...

از میان انواع غلامانی که در بازار خرید و فروش می‌شد، غلامان ترک نژاد برای جنگجویی و شمشیرزنی بهتر بودند. نویسنده‌ی قابوس‌نامه اعتقاد دارد که آنان سری بزرگ داشتند و رویی پهن و چشم‌هایی تنگ و بینی پخچ و لب و دندانی نه نیکو. اگر به یک یک اجزای صورت ترکان نگاه می‌کردی، هر یک به تنهایی نیکو نبود، امّا وقتی همه را با هم می‌دیدی، صورتی بسیار نیکو به نظر می‌آمد. دلیل شهرت ترکان به جنگاوری، هنرهایی بود که داشتند. هنر ترکان شجاعت بود و تعصّب. آنان در میدان جنگ با تعصّب و غیرت می‌جنگیدند.

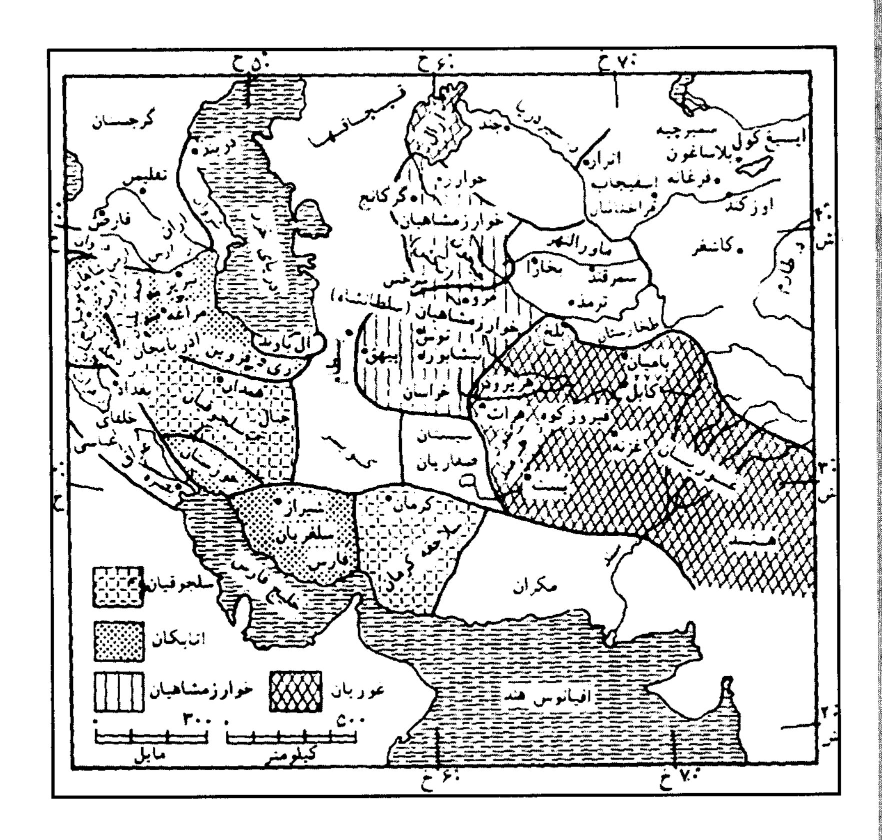
معتصم عبّاسی (خلافت ۲۱۸ـ۲۲۷ هـ . ق.) وقتی اعتمادش را به شمشیرزنان ایرانی و عرب از دست داد، از میان انواع غلامان موجود در بازار، غلامان ترک را برای تشکیل سپاهی مخصوص برای حفاظت از شخص خلیفه انتخاب کرد. آن لشکر در محلّی در حومه‌ی بغداد مستقر شد و پادگان نظامی مجهزی هم برایشان ساختند.

پس از خلیفه، فرمانروایان شهرها و بخش‌های مختلف ایران هم غلامان ترک‌نژاد را خریدند و سپاه ترک درست کردند. کاری که خلیفه‌ی عبّاسی کرد، این بود که فرماندهی سپاه ترک را هم به دست همان غلامان ترک نژاد داد. یعنی زرخریدهای خلیفه، فرمانده لشکر خلیفه شدند. فرمانراوایان شهرها و بخش‌های مختلف ایران هم همین کار را کردند. آنان هم فرماندهی لشکرهای غلامان ترک

نژاد را به دست غلامان زر خریدشان دادند. و به این ترتیب، غلامان زر خرید، جزو اطرافیان خلیفه و درباریان شاهان محلّی شدند. پس از چند سال، برخی از غلامان دختر شاه را به زنی گرفتند و داماد شاه شدند یا برخی از خلیفه‌ها و شاهان دختر فرمانده سپاه ترک را که در اصل غلام زر خرید بود، به زنی گرفتند و پدر نواده‌های دختری غلامان خود شدند.

امّا رابطه‌ی غلامان ترک با دستگاه خلافت و دربارهای شاهان محلّی ایران در این حد متوقّف نشد و هر روز وسعت بیشتری پیدا کرد. کم کم ترکان وارد کارهای سیاسی هم شدند و فرمانروایی شهرهایی را به دست آوردند. رفته رفته خودشان لشکرهایی از غلامان ترک درست کردند و دختران غلامانشان را به زنی گرفتند یا دخترانشان را به عقد غلامانشان در آوردند.

داستان به حکومت رسیدن آلبتکین (حکومت: ۳۵۰-۳۵۱ هـ . ق.)که سلسله‌ی غزنویان را تأسیس کرد، یکی از این ماجراهاست.



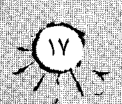
احمد بن اسماعیل سامانی (حکومت: ۲۹۵-۳۰۱ هـ . ق.) غلامی ترک به نام آلبتکین خرید. پس از احمد، این غلام در خدمت نصر بن نوح سامانی (حکومت: ۳۰۱-۳۳۱ هـ.ق.)، و پس از او در خدمت نوح بن نصر سامانی (حکومت: ۳۳۱-۳۴۳ هـ . ق.) و پس از نوح در خدمت پسرش عبدالملک بن نوح (حکومت: ۳۴۳-۳۵۰ هـ . ق.) بود. در سال ۳۵۰ هـ . ق. آلبتکین که به فرماندهی سپاه رسیده بود، از طرف ولی نعمت خود برای جنگ فرستاده شد. امّا این غلام ـ فرمانده در وسط جنگ به منصور نوح سامانی خیانت کرد ولی بعد پشیمان شد، اما چون از شاه سامانی می‌ترسید، به‌جای برگشتن به دربار سامانی، و به طرف غزنه رفت و آن شهر را تصرّف کرد و یک حکومت وابسته به دربار سامانی در آن شهر راه انداخت. این تقریباً عاقلانه‌ترین تصمیمی بود که یک غلام ـ فرمانده خیانتکار امّا پشیمان می‌توانست بگیرد.

آلبتکین وقتی در نیشابور بود، غلامی به نام سبکتکین (حکومت: ۳۵۵-۳۸۷ هـ . ق.) خریده بود. در غزنین، سبکتکین، دختر حاکم غزنوی را به زنی گرفت و داماد حاکم شد. سبکتکین پس از مرگ اسحاق پسر آلبتکین (حکومت: ۳۵۱-۳۵۵ هـ . ق.) وارث تاج و تخت غزنویان شد.

سبکتکین پسری داشت به نام محمود (حکومت: ۳۸۷-۴۲۱ هـ . ق.). محمود به خاطر کمک‌های غزنویان به شاه سامانی، حاکم خراسان شده بود. پس از مرگ پدر هم سومین حاکم غزنوی شد. در سال ۳۸۷ هـ . ق. وقتی سامانیان از شدّت ضعف رو به نابودی رفتند، محمود اعلام استقلال کرد و نخستین ترکی شد که حکومت یکی از مهم‌ترین سرزمین‌های اسلامی، یعنی شرق ایران را به دست آورد. همچنین نخستین کسی شد که پس از اسلام به خودش لقب شاه داد.

فصل ۲
رقیبی برای دستگاه خلافت عبّاسی

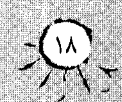




قدرت گرفتن محمود غزنوی، خلیفه‌های عبّاسی را نگران نکرد. آنان سال‌ها بود که به تشکیل حکومت‌های مستقلّ محلّی تن داده بودند. وقتی محمود ترک نژاد قدرت را در شرق ایران در دست گرفت، بخش‌های دیگر ایران در دست فرمانروایان متعدّد بود.

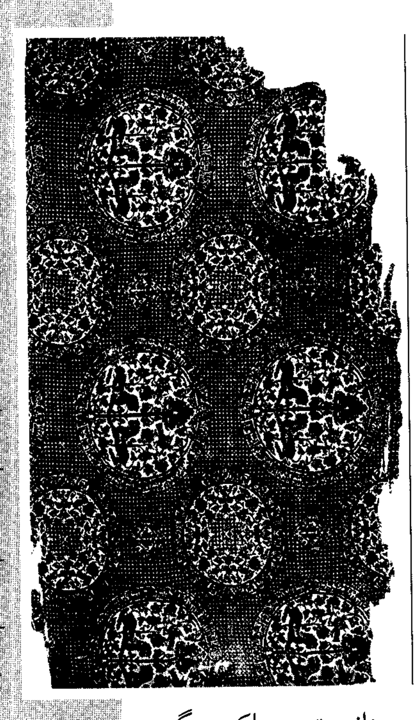
ضعف دستگاه خلافت عبّاسی از زمان مأمون (خلافت: ۱۹۸-۲۱۸ هـ. ق.) شروع شده بود. پس از مأمون، دیگر خلیفه‌ها کمتر کسی را برای امارت شهری یا ولایت منطقه‌ای انتخاب می‌کردند. در هر شهر و منطقه، کسی که از نظر نظامی و اقتصادی و سیاسی قدرت بیشتری داشت، حکمرانی را در اختیار می‌گرفت و آن را در خانواده‌ی خود موروثی می‌کرد.

رسم بر این بود که هر کسی حاکم شهر یا ولایتی می‌شد، به طور مستقیم یا



غیرمستقیم از خلیفه‌ی عبّاسی حُکم بگیرد. این حُکم، بیشتر حالت تشریفاتی داشت و خلیفه‌ها در صادر کردن آن تقریباً اختیاری نداشتند.

یکی از این حاکمان مستقل به نام یعقوب لیث صفّاری (حکومت: ۲۴۷-۲۶۵ هـ. ق.) آن‌قدر قدرت پیدا کرده بود که در سال ۲۶۲ هـ. ق. به قصد برانداختن دستگاه خلافت عبّاسی، بغداد را به محاصره در آورده بود.



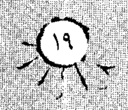
پارچه ابریشم و پشم قرن پنجم و ششم هجری

در سال ۳۳۴ هـ. ق. هم احمد معزّالدوله‌ی دیلمی بغداد را تصرّف کرده و پس از کور کردن خلیفه‌ی وقت، برادر خلیفه را به خلافت نشانده و با تعیین یک وزیر، تمام اختیارات خلیفه را محدود کرده بود. از آن به بعد، ضعیف‌ترین دوران دستگاه خلافت عبّاسی آغاز شد و تا زمان سرکار آمدن حکومت‌های ترک ادامه پیدا کرد.

وقتی محمود غزنوی حکومت شرق ایران را به دست گرفت، هر قسمت از سرزمین‌های خلافت در دست یکی بود. یک حاکم از اهالی سیستان بود و حاکم دیگر از اهالی دیلم. یکی اهل گرگان بود و آن یکی از سادات کوچ کرده به طبرستان. یک حاکم مذهب حنفی داشت و حاکم دیگر از امام شافعی پیروی می‌کرد. حاکمی شیعه‌ی زیدی بود و حاکم دیگر شیعه‌ی دوازده امامی. حاکمی خوارج را بر حق می‌دانست و حاکم دیگر طرفدار معتزله بود.

زبان دربار حاکمان خراسان، فارسی دری بود و زبان دربار حاکمان آذربایجان، فارسی پهلوی میانه. در خوزستان مردم به زبان خوزی حرف می‌زدند و در دربارهای حاکمان ترک، ترکی زبان خلوت حاکمان بود.

امّا با همه‌ی این اختلاف‌های مذهبی و زبانی و سیاسی، رقیب خلیفه‌های عبّاسی نه محمودترک نژاد بود و نه آل بویه‌ی آریایی نژاد. خلیفه می‌دانست که این حاکمان با همه‌ی قدرتمندیشان برای حکومت کردن نیازمند یک خلیفه‌اند. حتّی



اگر یکی از آنان مثل معزّالدوله‌ی دیلمی شیعه مذهب، خلیفه‌ای را کور می‌کرد، مجبور می‌شد یک نفر دیگر از عبّاسیان را به تخت خلافت بنشاند. در آن زمان نظریه‌ی سیاسی بر اساس اصل خلافت استوار شده بود و حاکمان نمی‌توانستند به طور کامل از دستگاه خلافت جدا شوند و اعلام استقلال کنند.

مشکل بزرگ خلیفه‌ی عبّاسی، وجود یک خلیفه‌ی دیگر بود که در مصر خلافت می‌کرد. خلیفه‌ی مصر هم بر اساس همان نظریه‌ی سیاسی ـ اعتقادی که خلیفه‌ی عبّاسی را به قدرت رسانده بود، خود را خلیفه می‌خواند. خلیفه‌ی مصر هم یک دستگاه مشابه دستگاه خلافت عبّاسیان به نام خلافت فاطمی داشت.



خلیفه‌ی مصر هم مثل خلیفه‌ی عبّاسی، لقب‌هایی مثل «القائم بامراللّه» و «الحاکم بامراللّه» و... برای خودش انتخاب می‌کرد. خلیفه‌های مصر هم مثل خلیفه‌های عبّاسی خودشان را به خاندان پیامبر وصل می‌کردند و با شعار «حکومت حقّ خاندان پیامبر است»، پسران عبّاس (عموی پیامبر) را غاصب و ناحق می‌خواندند. خلیفه‌های مصر، نسب خود را به حضرت فاطمه(س) می‌رساندند و خلافت را حقّ فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) می‌خواندند و اسم دستگاه خلافت خود را فاطمی گذاشته بودند.

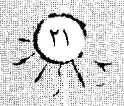
تنها کاری که خلیفه‌های بغداد در مقابل خلیفه‌های مصر می‌توانستند انجام دهند، ناحق و یاغی و غاصب خواندن خلیفه‌های فاطمی بود. خلیفه‌های فاطمی هم نه تنها همین نسبت را به آنان می‌دادند، بلکه کسانی را به نام داعی به مناطق تحت حکومت خلیفه‌ی عبّاسی می‌فرستادند تا مردم را به پیروی از خلیفه‌ی فاطمی مصر دعوت کنند. این همان روشی بود که مؤسسان دستگاه خلافت عبّاسی در قرن دوم هجری به آن عمل کرده و توانسته بودند بساط دستگاه خلافت پسران امیّه را برچینند. آنان کسانی را به نام داعی به منطقه‌های مختلف مسلمان نشین

فرستاده و جنگ تبلیغاتی وسیعی را شروع کرده بودند.

وقتی محمود غزنوی حکومت مستقلّ خود را تشکیل داد، داعیان خلیفه‌ی فاطمی مصر در همه جای ایران پخش شده بودند و آشکار و پنهان برای خلیفه‌ی مصر تبلیغ می‌کردند. شرایط کار هم تا حدودی برایشان فراهم بود. تا زمان سرکار آمدن محمود غزنوی، حاکمان سرزمین‌های ایران سعی می‌کردند هر چه بیشتر از دستگاه خلافت عبّاسی دور شوند. سامانیان با حمایت از دانشمندان ایرانی و شاعران و نویسندگان فارسی‌گو و اعلام این که: «ما از نسل بهرام چوبین هستیم»، عملاً زمینه را برای ایرانی کردن حکومت فراهم کرده بودند. آل بویه هم با تصرّف بغداد و گماردن وزیری دست نشانده درکنار خلیفه‌ی عبّاسی، تمام قدرت سیاسی و اقتصادی و نظامی خلیفه را از او سلب کرده و فقط پوسته‌ای از دستگاه خلافت عبّاسی به جا گذاشته بودند.

داعیان خلیفه‌ی مصر در انجام وظیفه‌ی خود، سراغ شاهان هم رفته و آنان را به پیروی از خلیفه‌ی فاطمی دعوت کرده بودند. امّا در این کار موفقیّت زیادی کسب نکرده بودند. برای مثال، نتوانسته بودند در خاندان بویه که مرکز و غرب ایران را در دست داشتند و شیعه‌ی زیدی بودند، نفوذ کنند. آل بویه که بغداد را در اختیار داشت، نیازی به خلیفه‌ی مصر نمی‌دید. خاندان بویه یک خلیفه مهار شده در اختیار داشت و خلیفه‌ی مهار شده، بسیار سودمندتر و بهتر از خلیفه‌ای دور از دسترس بود. امّا با این همه، خاندان بویه می‌توانست از وجود رقیبی قوی برای خلیفه‌ی عبّاسی استفاده کند. به ویژه اگر آن خلیفه مثل شاهان خاندان بویه شیعه مذهب بود. سیاست دوگانه‌ی خاندان بویه در برابر داعیان فاطمی، از این‌جا سرچشمه می‌گرفت.

امّا در شرق ایران، شرایط فرق می‌کرد. بعضی از مردان قدرتمند سامانی ـ مثل نصربن‌نوح ـ با داعیان خلیفه‌ی مصر همفکر شده بودند. شاید آنان فکر می‌کردند که با این کار می‌توانند مردم را از خلیفه‌ی عبّاسی دور کنند و حکومتی شبیه حکومت ساسانیان در ایران راه بیندازند. امّا وقتی خبر فاطمی شدن شاه سامانی پخش شد، غلامان ترک دربار سامانی به دلیل تعصّب مذهبی شدید، نصربن نوح را وادار کردند از اعتقاد تازه‌ی خود برگردد و بعد او را مجبور کردند که به نفع

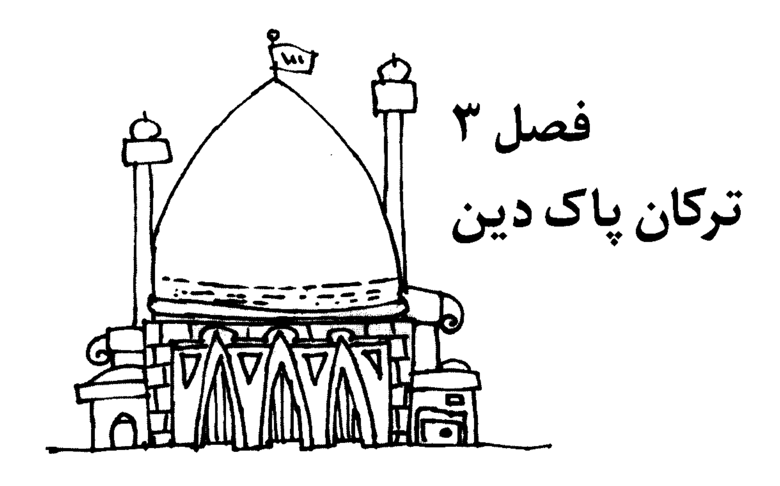


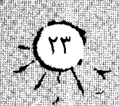
جانشینش کنار برود.

لشکر خلیفه‌ی فاطمی مصر در حال پیشروی در سرزمین‌های خلیفه‌ی عبّاسی بود. در زمان روی کار آمدن محمود غزنوی، بخش بزرگی از عربستان، تقریباً تمام شام و فلسطین، مصر و تمام سرزمین‌های فتح‌شده‌ی مسلمانان در قارّه‌ی آفریقا در اختیار خلیفه‌ی فاطمی مصر بود که هر روز به بغداد نزدیک‌تر می‌شد.

پیش از انقراض دولت بویه، شاخه‌ی بویه‌ی عراق تصمیم گرفته بود با لشکری به مقابله‌ی خلیفه‌ی فاطمی مصر برود، امّا به دلیل مشکلات داخلی و درگیری بین اعضای خاندان بویه، این کار عملی نشده بود.

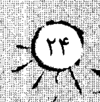
فصل ۳
ترکان پاک دین





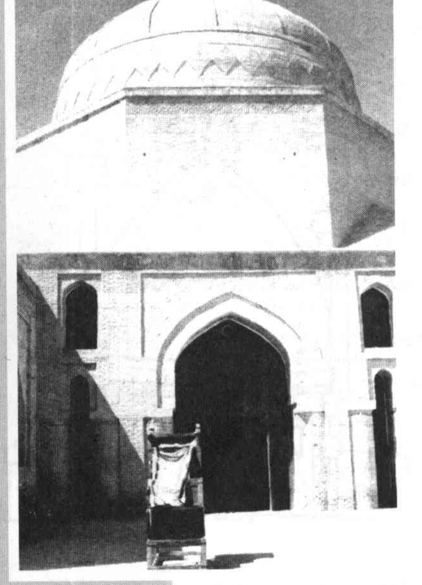
پیش از وارد شدن اسلام به ایران، نظریه‌ی حکومت در ایران بر خون و داشتن فره‌ی ایزدی بنا شده بود. شاهان ساسانی خود را صاحب فره‌ی ایزدی و پاک نژاد می‌خواندند. بر این اساس، خدا حکومت را به آنان که خونی پاک داشتند، داده بود. همین اعتقاد بود که جامعه‌ی ایرانی زمان ساسانیان را به جامعه‌ای طبقاتی که بر اساس خون و نژاد تقسیم شده بود، تبدیل کرده بود.

نظریه‌ی حکومت در اسلام، بر اصل جانشینی پیامبر استوار بود. امّا در انتخاب جانشین پیامبر، مسلمانان به دو نظریه تقسیم شده بودند. گروهی به روش انتخاب جانشین پیامبر ـ خلیفه ـ به شکل شورا و بیعت اعتقاد داشتند و گروهی دیگر معتقد بودند که جانشینی پیامبر، حقّ خاندان پیامبر است. دستگاه خلافت عبّاسی براساس نظریه‌ی دوم بر پا شده و به صورت موروثی در آمده بود. خلیفه‌های عبّاسی که بر اساس نظریه‌ی سیاسی خلافت، خود را صاحب واقعی و اصلی حکومت و قانون خداوند و رسول او روی کره‌ی زمین می‌دانستند، با نوشتن حکم‌هایی برای شاهان محلی این حقّ خود را در هر شهر و منطقه به کسی منتقل می‌کردند.



وقتی سامانیان و آل بویه در مناطق مختلف ایران بر سر کار آمدند، ضمن دریافت حکم از خلیفه‌ی عبّاسی، مسئله‌ی نژاد را هم مطرح کردند و نسب خود را به خاندان اشراف دوران ساسانیان رساندند. یعنی از هر دو نظریه‌ی سیاسی فره‌ی ایزدی ساسانی و خلافت اسلامی بهره گرفتند.

محمود غزنوی ترک نژاد هم برای مشروعیّت دادن به حکومت خود، به تمام راه‌های ممکن متوسّل شد. محمود اعلام کرد که از فرزندان یزگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی است. امّا خود او هم می‌دانست که باور کردن این حرف و باوراندن آن به مردم، کار آسانی نیست. در آن زمان کم نبودند مردان دربارهای سامانی که هم تاریخ و هم محلی را که آلبتکین - پدر بزرگ مادری محمود - را از آن‌جا خریده بودند، می‌دانستند و هم زمان خریده شدن سبکتکین - پدر محمود - را به یاد داشتند.



سیاست دوم، تکیه بر مسلمان بودن شاه و افزودن بر اعتبار حکم خلیفه‌ی عبّاسی بود. به همین دلیل، شاه ترک نژاد می‌بایست از خلیفه‌ی عبّاسی حمایت کرده، کاری می‌کرد که خلیفه خود را محتاج شاه ترک ببیند. بر اساس این سیاست، محمود غزنوی بایستی با دشمنان خلیفه دشمن می‌شد و با دوستان خلیفه دوستی می‌کرد. دوستان خلیفه فقیهانی بودند که به امامت خلیفه‌ی عبّاسی حکم می‌دادند و دشمنان خلیفه فقیهانی بودند که به ناحق بودن خلیفه‌ی عبّاسی حکم می‌دادند. مهم‌ترین دشمنان خلیفه‌ی عبّاسی، فقیهان شیعه بودند. به ویژه شیعیان اسماعیلی که با خلیفه‌ی فاطمی مصر هم مذهب به حساب می‌آمدند.

شیعیان دوازده امامی به طور سنّتی با هر حکومتی به جز حکومت خاندان علی(ع) مخالف بودند. شیعیان دوازده امامی همه‌ی خلیفه‌های پس از پیامبر را غاصب حقّ اهل بیت پیامبر می‌دانستند و خلیفه‌های عبّاسی را کشنده‌ی امامان خود می‌شناختند. به همین دلیل، محمود غزنوی در اجرای سیاست تقویت اسلام و حمایت از خلیفه‌ی عبّاسی، دست از آستین بیرون کرده بود و در جهان به دنبال

قرمطی - لقبی توهین آمیز برای شیعیان - می‌گشت.

در پی اجرای این سیاست، یکی از لقب‌هایی که محمود غزنوی از خلیفه‌ی عبّاسی گرفت، لقب سیف الاسلام - شمشیر اسلام - بود.

وظیفه‌ی شمشیری که محمود غزنوی به نام شمشیر اسلام به دست گرفت، خط کشیدن بین پاک‌دینان و بددینان، چه در داخل ایران و چه در خارج از آن بود.

پاک‌دین به کسی گفته می‌شد که به خلافت خلیفه‌ی عبّاسی ایمان داشت و از فقه فقیهان اهل سنّت پیروی می‌کرد. بددین به کسی گفته می‌شد که با خلافت خلیفه‌ی عبّاسی مخالف بود و از فقه فقیهان اهل سنّت پیروی نمی‌کرد. این سیاست محمود غزنوی، باعث تقویت جایگاه فقیهان اهل سنّت در دربار شاهان شد.

فقیهان اهل سنّت، مسلمانانی - مثل شیعیان - را که هم به یکتایی خداوند ایمان داشتند و هم به راستگویی محمّد (ص) شهادت داده بودند و به آداب اسلامی، مثل نماز و روزه و حج اعتقاد داشتند، لایق شمشیر محمود غزنوی می‌کردند. در این کار، حدیث‌سازان و جعل کنندگان روایت و متعصّبان دینی به این فقیهان - چه آنان که مؤمنِ و راستگو بودند و از روی اعتقاداتشان دست به این کار می‌زدند و چه آنان که از این فرصت تاریخی برای کسب مال و مقام دنیا استفاده می‌بردند - کمک می‌کردند. نتیجه‌ی کار این گروه، رواج تعصّب مذهبی بود.

در آن زمان، جغرافیای مذهبی مردم ایران تقریباً به این شکل بود: مسلمانان از نظر مذهبی، ده‌ها گروه و دسته و اعتقاد درست کرده بودند. از این مذاهب، سه مذهب حنفی و شیعی و شافعی معروف‌تر بودند و فرقه‌های دیگر به نوعی به یکی از سه مذهب وابستگی داشتند.

هر کدام از این گروه‌ها و فرقه‌ها در بخشی از سرزمین‌های اسلامی تمرکز بیشتری داشتند.

اهالی خراسان، از نیشابور تا اوزکند و سمرقند و حدود شهرهای ترکستان و غزنین و ماوراءالنّهر، بیشتر به مذهب حنفی بودند و از نظر اصول دین به توحید و



عدل خدا و عصمت پیامبر اعتقاد داشتند - یعنی پیرو اعتقاد معتزلیان بودند و با شیعه مشابهت فراوانی داشتند - امّا حنفیان خراسان، ضمن اعتقاد به منزلت اهل بیت پیامبر، به امامت اعتقادی نداشتند. در شهرهای عراق هم تعداد حنفی مذهبان زیاد بود، امّا آنان از نظر اصول دین با حنفی‌های خراسان تفاوت‌هایی داشتند.

از اصفهان و شیراز گرفته تا بروجرد و گلپایگان و لرستان و خوزستان، و از ساوه گرفته تا همدان و نهاوند و قزوین و آذربایجان و شهرهای روم (ترکیه‌ی امروزی) تعداد شافعی مذهبان بیشتر بود. برخی از مسلمانان این شهرها در اصول دین، از کلام اشعری پیروی می‌کردند و برخی نیز پیرو معتزله بودند.

مازندرانی‌ها و دیلمیان و اهالی ری و قم و کاشان، بیشتر شیعه مذهب بودند. دیلمیان شیعیان زیدیه بودند که در اصول به امامت اعتقاد داشتند امّا در فروع از فقه اهل سنّت پیروی می‌کردند. در قم و کاشان، معتقدان به مذهب جعفری و دوازده امامی‌ها بیشتر بودند.

در سیستان غلبه با خوارج بود. خوارج در فروع دین از اهل سنّت به حساب می‌آمدند.

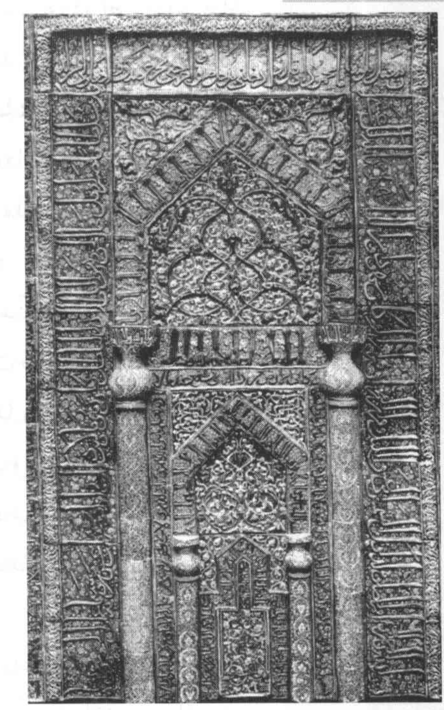
در آن سال‌ها در هر شهر، حکومت و دستگاه قضاوت در دست کسانی بود که از نظر مذهبی اکثریت داشتند. گروه اکثریت، مسجدها و مدرسه‌های بیشتری داشتند و دستشان در ساختن مدرسه و مسجد و تربیت واعظ و فقیه برای تبلیغ مذهب خودشان بازتر بود. گروه‌های اقلیّت هم برای خود مسجد و مدرسه داشتند و در آن‌ها به تدریس علوم مذهب خود و تربیت دانشمند برای پیشرفت و تبلیغ آن مذهب مشغول بودند.

وجود این اختلاف‌های مذهبی به طور طبیعی باعث بروز رقابت‌ها و مشکلاتی می‌شد. برای مثال، در شهری مثل اصفهان که شافعیان اکثریت داشتند، حاکمیت با فقه شافعی بود و قوانین عمومی بر اساس فقه شافعی وضع می‌شد و دستگاه قضایی بر اساس فقه شافعی حکم می‌کرد. امّا در همین شهر، شیعیان هم بودند که در روزهای خاصّی از سال اقدام به تظاهرات مذهبی برای امامان شیعه می‌کردند. تظاهرات مذهبی شیعیان به مذاق متعصّبان شافعی مذهب که فقط خود را بر حق می‌دانستند، خوش نمی‌آمد. شیعیان هم که همیشه سنگینی مخالفت شافعیان را بر دوش خود حس می‌کردند، نگران عکس‌العمل‌های آنان بودند.



همین اختلاف‌ها زمینه‌ی بروز رقابت‌ها و گاهی درگیری‌هایی را بین ساکنان شهرها فراهم آورده بود. امّا تا زمان روی کار آمدن محمود غزنوی، اغلب حاکمان سلسله‌های مختلف، سعی در دور نگاه داشتن حکومت از آتش این تعصّبات کرده و در درگیری‌های اتفّاقی، بیشتر برای برقراری صلح کوشیده و حتی از درگیری بین مسلمانان و غیرمسلمانانی مثل یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان که در شهرهای مختلف زندگی می‌کردند، جلوگیری کرده بودند.

محراب سفالین لعاب‌دار با کتیبه‌هایی به خط ثلث، از قرن هفتم در کاشان که در موزه برلین نگهداری می‌شود



نتیجه‌ی سیاست بی‌طرفی و آزاد اندیشی حاکمان ایرانی، برقراری آرامش در شهرها و ایجاد امنیّت برای معتقدان به ادیان مختلف توحیدی و مذاهب متعدّد اسلامی و دانشمندان و فقیهان همه‌ی ادیان و مذاهب مختلف بود. در این دوره، دانشمندان مسلمان و مسیحی و یهودی و زرتشتی می‌توانستند به کار علمی و فقهی خود بپردازند و به دور از نگاه‌های غضبناک متعصّبان و ترس از شمشیر مخالفان مذهبی، زندگی دینی و علمی راحتی داشته باشند.

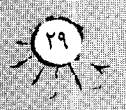
امّا سیاست جانبدارانه‌ی محمود غزنوی، عملاً راه را برای قدرتمندی یک گروه از فقیهان و پیروانشان و تسلّط آنان بر دیگر مسلمانان فراهم کرده بود. در دربارهای وابسته به دولت غزنوی، مخالفت با شیعیان و کشتن آنان وظیفه محسوب می‌شد. احتمال شیعه بودن یک نفر، به معنی حکم تعقیب و کشتن او بود.

اگر یک لبه‌ی شمشیر محمود غزنوی رو به سوی داخل ایران داشت، لبه‌ی دیگر آن به سمت غیرمسلمانان ساکن هندوستان گرفته شده بود. از قضای روزگار، غیرمسلمانان هند که در برابر شمشیر اسلام خواهی محمود غزنوی قرار گرفته بودند، معبدهای بزرگ پر از طلا و جواهرات داشتند و محمود غزنوی می‌توانست ضمن دعوت آنان به اسلام - البته با روش خاص ترکان تازه مسلمان شده - خزانه‌ی غزنویان را هم پر از طلا و جواهر کند. محمود غزنوی، اسم این جنگ‌ها را غزوه گذاشته بود.



فصل ۴

ایران؛ مرکز علمی جهان



وقتی محمود غزنوی سیاست تعصّب مذهبی خود را به‌اجرا درآورد، در شهرهای ایران حلقه‌های درس فراوانی دایر بود و دانشمندان بنامی مشغول تحقیق و تدریس و نوشتن کتاب‌های علمی بودند.

از زمان پیدایش اسلام در عربستان، مسجد به عنوان مرکزی برای کارهای علمی، جایگاه خاصّی پیدا کرده بود. این سنّت در ایران هم ادامه پیدا کرد و تقریباً در همه‌ی مساجد بزرگ شهرهای اسلامی، حلقه‌های درس معتبری تشکیل می‌شد. به جز این مراکز، مدرسه‌هایی هم در شهرهای بزرگ دایر بود که در آن‌ها دانشمندان رشته‌های مختلف علمی، مشغول درس و بحث بودند.

به جز مدرسه‌ها و مسجدها کتابخانه‌های بزرگی هم در شهرها ساخته شده بود و در هر کدام هزاران هزار جلد کتاب در موضوع‌های مختلف نگهداری می‌شد. این کتابخانه‌ها هم محلّی برای تجمّع دانشمندان به حساب می‌آمد. در برخی از این کتابخانه‌ها برای کسانی که از شهرهای دور می‌آمدند، مقرّری تعیین می‌شد و مخارج زندگی و اقامت آنان را در مدت استفاده از کتابخانه پرداخت می‌کردند.



کتابخانه‌های بزرگ را بیشتر شاهان سامانی و بویهی ساخته و تجهیز کرده بودند و این کار، جزو افتخارات شاهان این سلسله‌ها به حساب می‌آمد. از میان این کتابخانه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

در بغداد، کتابخانه‌ی بزرگ بیت‌الحکمه که هارون، خلیفه‌ی عبّاسی ساخته بود و پسرش مأمون آن را وسعت داده بود.

ابونصر شاپوربن اردشیر، وزیر آل بویه، در بغداد کتابخانه‌ای داشت که بیش از ده‌هزار جلد کتاب در آن بود. (این کتابخانه در درگیرهای سنیان بغداد با شیعیان، آتش گرفت.)

کتابخانه‌ی عضدالدّوله‌ی دیلمی در شیراز که می‌گفتند هیچ کتابی تا عهد عضدالدّوله در انواع علوم تالیف نشده بود مگرآن که در آن کتابخانه جمع شده باشد.

کتابخانه‌ی ابوالفضل‌بن‌العمید، وزیر معروف آل بویه.

جانشین ابن‌العمید در ری کتابخانه‌ی بزرگی داشت که می‌گفت چهارصد بار شتر می‌شود. (کتاب‌های مربوط به کلام و فلسفه و علوم مذهب شیعه‌ی این کتابخانه را محمود غزنوی پس از فتح ری آتش زد و باقی را بر صد شتر بار کرد و به غزنین برد.)

در رامهرمز عضدالدّوله‌ی دیلمی کتابخانه‌ی بزرگی ساخته بود که محلّ تدریس کلام معتزلی بود.

در بصره نیز عضدالدّوله‌ی دیلمی کتابخانه‌ی بزرگی ساخته و برای استفاده کنندگان از آن، مقرّری تعیین کرده بود.

در بخارا شاهان سامانی کتابخانه‌ی بزرگی دایر کرده بودند که در دوره‌ای ابن‌سینا از آن استفاده کرده بود.

گذشته از این‌ها در بیمارستان‌های شهرهای بزرگ، مثل ری و بغداد و نیشابور، ضمن عرضه‌ی خدمات پزشکی، علم پزشکی هم آموزش داده می‌شد.

خانقاه‌ها هم مراکز آموزشی دیگری بودند که البته آموزش در آن‌ها با آموزش در مدرسه‌ها و مسجدها و بیمارستان‌ها تفاوت فراوان داشت.

درس مشترک همه‌ی این مدرسه‌ها زبان و ادبیات عرب بود. دانشجویان این مدرسه‌ها پس از آموختن عربی، به آموزش علوم اسلامی مشغول می‌شدند. علومی که در هر مدرسه آموزش می‌دادند، بر اساس مذهب سازندگان و مدیران مدرسه تعیین می‌شد. برای مثال، در مدرسه‌ای که شیعیان می‌ساختند، همه‌ی درس‌ها براساس مذهب شیعه بود. در مدرسه‌ای هم که حنفی مذهبان می‌ساختند، فقه و حدیث و قرآن بر اساس مذهب حنفی تدریس می‌شد.

دلیل این محدودیت‌ها و تقسیم‌بندی‌های مذهبی این بود که سازندگان این مدرسه‌ها با این کار به دنبال اجر اُخروی بودند و معتقد بودند که با این کار به ترویج دین اسلام کمک می‌کنند. از این رو، طبیعی بود که فقط در راه گسترش مذهبی که آن را حق می‌دانستند، سرمایه‌گذاری کنند.

در این میان، چون مسلمانان معتقد بودند که با ترویج علم فلسفه، اجر و ثوابی نصیبشان نمی‌شود، محلی برای تدریس آن اختصاص نمی‌دادند و حلقه‌های درس فیلسوفان، اغلب به شکل خصوصی تشکیل می‌شد. فقط علم پزشکی که یکی از زیر شاخه‌های فلسفه به حساب می‌آمد، از این قاعده مستثنا بود و در بیمارستان‌ها تدریس می‌شد.

درکنار علوم عقلی، علوم اسلامی هم در ایران رواج کامل داشت و دانشمندان بنامی در رشته‌های مختلف مشغول تحقیق و تدریس بودند.

علوم اسلامی از زمان پیامبر شروع شد، امّا پس از رحلت او بود که اهمیّت این شاخه از علوم برای مسلمانان آشکار شد. برای نمونه، در زمان پیامبر، علم قرائت قرآن آغاز شد، امّا پس از رحلت آن حضرت در روش‌های خواندن قرآن بین مسلمانان اختلاف افتاد و نظریه‌های مختلفی داده شد. همچنین پس از پیامبر بود که علم حدیث اهمیّت ویژه‌ای پیدا کرد.



علوم اسلامی چند رشته‌ی اصلی داشت:

ادبیّات عرب:

صرف ونحو عربی، علم لغت عربی، علم خطّ عربی و...

علوم قرآنی:

روش‌های قرائت قرآن، روش‌های معنی کردن قرآن، شأن نزول آیه‌های قرآن، تفسیر آیه‌های قرآن، تاریخ قرآن و...

علم حدیث:

به خاطر سپردن و ثبت کردن گفته‌های پیامبر، به خاطر سپردن و ثبت کردن رفتار و اعمال پیامبر، شناختن اصحابی که گفته‌های پیامبر را با گوش خودشان شنیده بودند و اعمال و رفتار او را با چشم خودشان دیده بودند، شناختن تابعین، یعنی کسانی که حدیث‌ها و روایت‌ها را از اصحاب شنیده بودند، شناختن راویان حدیث، یعنی کسانی که در طی سال‌ها حدیث‌ها و روایت‌ها را به خاطر سپرده یا ثبت کرده بودند و...

علم کلام:

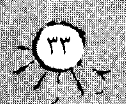
علمی است که درباره‌ی ذات خدا و صفات او و احوال ممکنات، از آغاز تا ابد، بر طبق قانون اسلام، بحث می‌کند.

علم فقه:

فقه در لغت به معنی فهم غرض گوینده از گفته‌ی اوست و در اصطلاح به معنی علم به احکام شرعی عملی است که با دلیل‌های تفصیلی به دست آمده باشد.

مذهب‌های فقهی در منابع، یعنی قرآن و حدیث و روایت، اختلافی با هم نداشتند امّا در روش استخراج فتوا نظراتشان متفاوت بود. به طور کلّی، اختلاف بین این مذاهب در اصل و ریشه بسیار کم بود، امّا با گذشت زمان، این اختلاف بیشتر و بیشتر شده بود و در قرن پنجم پیروان هرکدام از مذهب‌ها حتّی در خواندن نماز هم با هم اختلافاتی داشتند.

روش کار دانشمندان علوم اسلامی با روش کار فیلسوفان تفاوت زیادی داشت. دانشمندان علوم اسلامی، بیشتر به جمع‌آوری و حفظ گفته‌های مختلف



درباره‌ی یک موضوع می‌پرداختند و سعی می‌کردند با دلایل نقلی، بهترین و درست‌ترین گفته را از میان آنان انتخاب کنند.

برای مثال، در علم حدیث، دانشمندان نخست سلسله‌ی روایت کنندگان هر حدیث را مطالعه می‌کردند. سپس در زندگی این روایت کنندگان به تحقیق می‌پرداختند تا به راستگویی او اعتقاد پیدا کنند. بعد، آن حدیث را از نظر اصول و قواعد زبان عربی بررسی می‌کردند تا بفهمند که آیا این گفته از نظر استفاده از واژه‌ها و روش جمله‌بندی، شبیه گفته‌های پیامبر اسلام است یا خیر. در نهایت، آن حدیث را از نظر معنی و محتوا با دیگر گفته‌های پیامبر و آموزه‌های قرآن مطابقت می‌دادند.

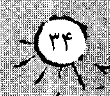
در مقابل، روش فیلسوفان بیشتر فکر کردن و تعمّق درباره‌ی موضوع‌هایی بود که در برابر فلسفه قرار می‌گرفت.

به طور کلی اختلاف نظر در بین دانشمندان مسلمان بسیار گسترده بود. نخستین شکاف علمی بین فیلسوفان و دانشمندان علوم اسلامی به‌وجود آمده‌بود. تقریباً همه‌ی دانشمندان علوم اسلامی با فیلسوفان مخالف بودند و فلسفه را خطری برای ایمان مسلمانان می‌دانستند.

اختلاف مهمّ دیگر بین معتقدان به آموزه‌های کلام اعتزالی و کلام اشعری بود. معتزله معتقد بود که مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، تا روز قیامت در جایی به نام «منزله بین منزلتین» می‌ماند تا تکلیفش تعیین شود.

متکلمان اشعری نیز با تأکید بر آیات قرآن که در آن‌ها به دست خدا و کرسی اشاره شده است، می‌گفتند که در روز قیامت، خدا به چشم انسان‌ها ظاهر می‌شود. این دو گروه که از ابتدای پیدایش کلام اشعری دشمن هم بودند، این دشمنی را همیشه ادامه می‌دادند و هرگز قدمی در راه نزدیکی به هم برنمی‌داشتند.

از میان دانشمندان علوم اسلامی، متکلّمان اشعری و معتزلیان از نظر روش کار به فیلسوفان نزدیک‌تر بودند. موضوع های مورد بحث دانشمندان علم کلام شبیه موضوع‌های مورد بحث در بخش حکمت الهی کتاب‌های فیلسوفان بود. به همین دلیل، آنان نیز چون فیلسوفان مجبور به استدلال و بهره بردن از روش‌های عقلی بودند.



اما تفاوت روش متکلّمان با فیلسوفان در این بود که فیلسوفان بی تعصّب‌تر و آزادتر بودند و نقطه‌ی آغاز حرکت علمی‌شان عقل بود. فلسفه در پرسیدن پرسش‌های مختلف، جسورتر بود و در دادن پاسخ به آن پرسش‌ها بی‌پرواتر.

برای مثال، ابن‌سینا در پاسخ به پرسش کیفیّت عذاب در روز قیامت، معتقد به عذاب جسمانی نبود و آتش را نمادی از سختی عذاب می‌دانست.



صفحه‌ای از قرآن از دوره سلجوقی

البته مشابهت بین فیلسوفان و متکلمان باعث نمی‌شد که متکلّمان با فیلسوفان مدارا کنند و برخوردی متفاوت از دیگران با آنان داشته باشند. متکلّمان اشعری از سرسخت‌ترین مخالفان فیلسوفان به حساب می‌آمدند.

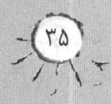
مشابهت متکلمان با دیگر دانشمندان علوم اسلامی هم باعث نمی‌شد که فقیهان آنان را پاک دین و درست اعتقاد بدانند. متکلمان به دلیل استفاده از روش‌های غیرنقلی، از نظر فقیهان و محدّثان در جرگه‌ی فیلسوفان جای می‌گرفتند و با آنان مخالفت می‌شد.

دانشمندان مذاهب مختلف هم با هم مخالف بودند. دانشمندان مذاهب شیعه و دانشمندان مذاهب اهل سنّت در اصول اوّلیه، مثل تعریف امامت، با هم اختلاف اساسی داشتند.

دانشمندان مذاهب مختلف شیعه مثل شیعه‌ی زیدی و اسماعیلی و دوازده امامی نیز با هم اختلاف داشتند.

دانشمندان اهل سنّت هم دارای اختلاف‌های اساسی با یکدیگر بودند.

در کنار این دانشمندان، گروهی از مسلمانان هم بودند که به روشی کاملاً متفاوت روی آورده بودند. در این روش، مسلمانان نه به صورت اکتسابی -



خواندن کتاب و گذراندن دوره‌های آموزشی و علمی - بلکه با الهام گرفتن از غیب، حقیقت را در می‌یافتند و به آگاهی می‌رسیدند.

تاریخ دقیق پیدایش این گروه در بین مسلمانان مشخّص نیست و نیز دلیل و چگونگی نامگذاری آنان به متصوفه به طور دقیق آشکار نشده است. این گروه از همان سال‌های آغازین اسلام - مثل همه‌ی دین‌های بزرگ توحیدی - در دل اسلام شکل گرفته و رشد کرده بود.

روش این گروه، پاک کردن نفس از تمام بدی‌ها و گناه‌ها و سخت گرفتن بر جسم و روح برای آزادی از قیدهای این دنیا و وصل شدن به عالم حقیقت بود. این گروه هم از همان ابتدا با مخالفت دانشمندان علوم اسلامی رو به‌رو شدند و همگی به اتفاق، آنان را منحرفان از راه حقیقت خواندند.

فیلسوفان با آن که با روشی کاملاً متفاوت حقیقت جویی می‌کردند، بیشتر از دیگران با این گروه مدارا می‌کردند.

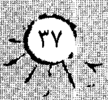
اهل تصوّف، کمتر از همه‌ی گروه‌های دیگر وارد مناقشات مذهبی و جدلی می‌شدند و با همان روش بی‌اعتنایی به دنیا، با این مخالفت‌ها هم برخورد می‌کردند.

از نظر تعصّب، فیلسوفان بی‌تعصّب‌ترین و فقیهان پر تعصّب‌ترین گروه از دانشمندان بودند.

با جاری شدن سیاست تعصّب دینی و قدرتمندتر شدن فقیهان اهل سنّت، کار بر دانشمندان مذاهب غیر سنی و نیز اهل فلسفه سخت‌تر و میدان برای متکلّمان معتزلی تنگ‌تر شد و کار در این حوزه‌ها هر روز بیش از روز پیش از رونق افتاد.

فصل ۵
یک اشتباه تاریخی

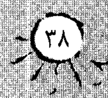




در زمان سامانیان، ایلی از ترکان غز به مرزهای شرقی ایران نزدیک شده بود. رئیس این ایل ترک که سلجوق نام داشت، به دست شاه سامانی مسلمان شده و اجازه گرفته بود که در کناره‌ی شرقی رود جیحون مستقر شود. از آن زمان، این ایل به عنوان عامل شاه سامانی، مسئولیت حفاظت از آن بخش از مرزهای شرقی سامانیان را در برابر حمله‌ی دیگر قبیله‌های ترک به عهده گرفته بود.

وقتی مسعود غزنوی (حکومت: ۴۲۱-۴۳۲ هـ . ق.) به جای پدر به تخت سلطنت نشست، حمله‌های قبایل وحشی شدت گرفت. سه پسر سلجوق که ایل را در خطر دیدند، به فکر کوچ افتادند. شاه غزنوی به دلیل هراسی که از آنان داشت، اجازه‌ی جابه‌جایی به آنان نداد. امّا فشار آن‌قدر شدید بود که ایل مجبور به نافرمانی و کوچیدن به سمت غربی رود جیحون شد.

در غرب رود جیحون، زمین کافی برای اسکان ایل وجود نداشت. از طرف دیگر، همسایگی یک ایل بزرگ ترک برای همه‌ی شهرهای خراسان خطرناک بود. به همین دلیل، درگیری‌هایی بین حاکمان شهرهای خراسان و ترکان بی‌سرزمین پیش آمد.



مسعود غزنوی که در آن زمان در مرکز ایران اردو زده بود، برای دفع حمله‌های ایل نافرمان، به سمت نیشابور حرکت کرد، ولی در جنگ شکست خورد و قسمت بزرگی از سرزمینش را به ترکان قدرتمند و پیروز غز واگذار کرد و مثل مؤسّس سلسله‌ی غزنوی، راهی غزنین شد.

نتیجه‌ی این اشتباه مسعود غزنوی، تأسیس سلسله‌ای تازه از شاهان ترک به نام سلجوقیان بود.



نمونه‌ای از گچبری رنگارنگ قرون ششم و هفتم هجری

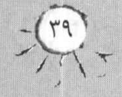
طغرل، نخستین شاه سلجوقی، پس از شکست دادن مسعود غزنوی در سال ۴۲۹ هـ . ق. در نیشابور بر تخت نشست و به سمت غرب حرکت کرد. او در سال ۴۳۳ هـ . ق. گرگان و طبرستان و در سال ۴۳۴ هـ . ق. خوارزم و ری و همدان را فتح کرد. پس از آن، فتوحات طغرل در غرب ادامه پیدا کرد و در سال ۴۴۳ هـ . ق. اصفهان و در سال ۴۴۶ هـ . ق. آذربایجان را گشود و از آن‌جا راهی ارمنستان شد.

سلجوقیان، مثل محمود غزنوی خود را پاک دین می‌دانستند و با ادّعای مسلمانی و دفاع از اسلام، شمشیرشان را به کار گرفتند و شروع به کشور گشایی کردند.

وقتی طغرل نیشابور را فتح کرد، سپاهیان او قصد کردند که شهر را غارت کنند. امّا طغرل به آنان گفت که در ماه حرام قرار دارند و باید تا تمام شدن این ماه صبر کنند.

خبر فتح نیشابور به دست طغرل، به خلیفه رسید. او نامه‌ای به سلطان سلجوقی فرستاد و در آن او را از غارت نیشابور منع کرد. طغرل از دریافت این نامه به اندازه‌ای خوشحال شد که از غارت نیشابور گذشت.

یک فرق اساسی بین محمود غزنوی و شاهان سلجوقی وجود داشت. غزنویان بیشتر متوجّه شرق ایران و سرزمین هندوستان بودند و محمود غزنوی وقتی به طرف مرکز ایران حرکت کرد که مجدالدّوله‌ی دیلمی، حاکم ری، برای حفظ تاج و

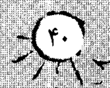


تخت خود از او کمک خواست. ولی سلجوقیان پس از پیروزی غیرمنتظره بر مسعود غزنوی، از همان آغاز به طرف غرب حرکت کردند. سه پسر سلجوق، در زمان کوتاهی مرکز و غرب ایران را تصرّف کردند و آخرین بازمانده‌های ضعیف خاندان‌های بویهی را از بین بردند.

هم‌زمان با این رویدادها، در بغداد رویارویی خلیفه‌های عبّاسی و فاطمی به اوج خود رسید. در سال ۴۴۶ هـ . ق. بساسیری، فرمانده لشکر ترک خلیفه‌ی عبّاسی ـ القائم‌بامراللّه ـ که از طرف آل بویه انتخاب شده بود، با خلیفه‌ی عبّاسی اختلاف پیدا کرد و به طور علنی به حمایت از خلیفه‌ی فاطمی مصر پرداخت. در سال ۴۵۰ هـ . ق. بساسیری سپاه خلیفه‌ی عبّاسی را شکست داد و خلیفه را از بغداد، بیرون کرد. سپس در بغداد شهری که عبّاسیان برای استقرار دستگاه خلافت خودشان ساخته بودند، به نام خلیفه‌ی فاطمی مصر خطبه خواند و سکّه زد.

در همین سال، طغرل سلجوقی در حال نزدیک شدن به غرب ایران بود. خلیفه‌ی عبّاسی برای تصاحب دوباره‌ی تخت خلافت، دست به دامن ترکان قدرتمندِ تازه به دوران رسیده‌ی سلجوقی شد. این دعوت از همه نظر به نفع ترکان سلجوقی بود. بنابراین، آنان به خلیفه پاسخ مثبت دادند و در سال ۴۵۱ هـ . ق. طغرل سلجوقی پس از فراری دادن بساسیری وارد بغداد شد و خلیفه‌ی عبّاسی را با احترام فراوان دوباره بر تخت خلافت نشاند. احترامی که آن روز طغرل سلجوقی به خلیفه اظهار کرد، تعجّب همگان را برانگیخت. سال‌ها بود که خلیفه‌ی بغداد از هیچ حاکم قدرتمندی چنین فروتنی ندیده بود.

ترکان سلجوقی نیز همان روش سیاسی ترکان غزنوی را در پیش گرفتند. امّا شرایط سلجوقیان از هر نظر نسبت به غزنویان مناسب‌تر بود. دنیا دوستی و کینه و دشمنی بین شاهان بویهی، نه تنها اساس قدرت حاکمان ایرانی را ضعیف کرده بود، بلکه به ریشه‌ی ایمان و اعتقادات اسلامی مردم هم آسیب رسانده بود. مردم



مسلمان ایران سال‌ها بود که در آتش جنگ‌های سیاسی سوخته و از نظر اقتصادی و اجتماعی ضعیف شده بودند. دیگر از دستگاه خلافت عبّاسی فقط نامی مانده بود و همه جا گردنکشان محلّی دست به غارت و تاراج دین و دنیای مسلمانان گشوده بودند. در این شرایط، هم زمینه برای گستردن بساط استبداد سیاسی و هم امکان راه انداختن استبداد دینی فراهم بود. دشمنی بین دو خلیفه‌ی عبّاسی و فاطمی و اقدامات بساسیری هم بهانه‌ی کافی را برای سخت‌گیری به دست همه داده بود.

عمیدالملک کندری، وزیر ایرانی طغرل سلجوقی که حنفی مذهب و متعصّب بود، در نخستین اقدام، از فقیهان اهل سنّت حمایت کرد و مذهب حنفی را برحق و دیگر مذاهب را باطل خواند. حنفی مذهبان از نظر اصول دین به آموزه‌های معتزلیان اعتقاد داشتند و معتزلیان دشمن سنتی متکلّمان اشعری بودند. در نتیجه‌ی سیاست کندری، دانشمندان کلام اشعری محدود شدند و کار برای آنان سخت شد.

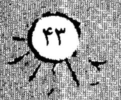
از آن طرف، مبارزه با شیعیان، به ویژه شیعیان اسماعیلی که مخالفان آشکار خلیفه‌ی عبّاسی بودند، دیگر وظیفه‌ی مهمّ کندری شد. او که وارث سرزمین‌هایی شده بود که سال‌ها به دست حاکمان شیعه مذهب بویهی اداره می‌شد، بایستی محدودیت‌هایی برای این مذهب ایجاد می‌کرد.



فصل ۶

مردم و تعصّب دینی





مردم مسلمان که در طلب زندگی دیندارانه در این دنیا و رستگاری در دنیای دیگر بودند، هر کدام دل به گفته‌ی امامی از امامان مذاهب مختلف داده بودند و از فقیهان یکی از مذاهب اسلامی تقلید می‌کردند.

تا زمان روی کار آمدن ترکان، روش معمول در بین فقیهان مذاهب مختلف و نیز دانشمندان رشته‌های مختلف اسلامی، گفت‌وگو و مناظره‌ی علمی بود. آنان در مجالسی که در حضور صاحبان قدرت و مقام تشکیل می‌شد(یا در مساجد و مدارس) به گفت‌وگوهای علمی می‌پرداختند و با تکیه بر استدلال، سعی در اثبات گفته‌های خود و رد دلایل دانشمندان دیگر می‌کردند.

ولی زیر فشار تعصّب دینی ترکان، هر روز از تعداد این مجالس مناظره کاسته می‌شد و تأکید بر یک مذهب و مخالفت با دیگر مذاهب، رو به فزونی می‌گذاشت. کم شدن زمینه‌ی گفت‌وگو کم‌کم زمینه‌ی رویارویی پیروان مذاهب را با یکدیگر تشدید می‌کرد.

در یکی از روزهای ماه صفر سال ۴۴۸ هـ . ق. اهالی بغداد به محلّه‌ی



شیعه‌نشین کرخ حمله کردند. به یکباره محلّه‌ی کرخ پر از صدای گریه و ناله و فریاد شد. جمعیّت شروع به دویدن کردند. گروهی فرار می‌کردند و گروهی هجوم می‌آوردند. همه عجله داشتند. حمله کننده‌ها دنبال غنیمت بودند. آنان که خانه‌های بی‌دفاع را غارت کرده بودند، عجله می‌کردند تا هر چه زودتر غنیمت‌هایشان را به جای امنی برسانند. تاراج شده‌ها دنبال جان پناهی بودند تا بلکه جان خود و خانواده‌شان را نجات بدهند.

در دست بعضی‌ها شمشیرهای خون آلود بود. بعضی نیز شمشیرهایشان را در هوا تکان می‌دادند و مبارز می‌طلبیدند. صدای چکاچاک شمشیری نبود. ابتدا کسی فریاد می‌کشید و دشنامی می‌داد و بعد صدای فریادی از درد شنیده می‌شد و خون سنگفرش خیابان‌ها و کوچه‌ها را رنگ می‌زد.

نخستین بار نبود که چنین اتفّاقی می‌افتاد. هر چند وقت یک بار، فقیهان و خطیبان فرقه‌های مختلف، مردم را تحریک می‌کردند و با کافر و ملحد خواندن و لعن کردن پیروان فرقه‌های مختلف شیعه، غیرت دینی مسلمانان سنّی مذهب را می‌جنباندند و زمینه‌ی کشتار را فراهم می‌کردند.

خبری از مأموران امنیتی نبود. نه سربازان محافظ خلیفه دخالت می‌کردند و نه سربازان محافظ شهر از پادگان‌هایشان بیرون می‌آمدند. انگار اصلاً ماجرا به آنان ربطی نداشت.

در میان آشوب، ناگهان یکی داد زد: «کنار بروید... کنار بروید...»

بعد یک نفر دیگر فریاد کشید: «راه بدهید... راه بدهید...»

یک لحظه همه جا ساکت شد. پیرها و بچّه‌ها ترسیدند و به دنبال مخفیگاه و جان‌پناهی چشم چرخاندند. بعضی غنایمی را که در دست داشتند زمین گذاشتند و آماده‌ی فرار شدند. مردان جوان ایستادند و دنبال ردّ صدا گشتند. روی سر جمعیّت چیزی پیچ و تاب می‌خورد و پیش می‌آمد.

یکی داد زد: «کرسی درس آن رافضی است...»

یکی فریاد کشید: «آتشش بزنید... بسوزانید...»

ناگهان سکوت جای خود را به فریاد و هیاهو داد. آنان که ترسیده بودند، فریاد



شادی کشیدند. پیرمردها باز غنیمت‌هایشان را برداشتند و با سرعت راه افتادند. بچه‌ها سرک کشیدند تا مگر کرسی را ببینند.

همه‌ی مردم بغداد آن کرسی را می‌شناختند. کرسی تدریس بود. همه‌ی استادانی که در مسجدها و مدرسه‌های بغداد درس می‌دادند، یک کرسی شبیه آن داشتند.

بچه‌ها دیدند که پشت سر کرسی، پرچم‌های سفید که علامت شیعیان بود، در هوا تاب می‌خورد و پیش می‌آید. دنبال پرچم‌ها مردانی می‌آمدند که کتاب‌های بزرگ و کوچکی در دست داشتند. آنان آن کتاب‌ها را از خانه‌ی... که می‌گفتند بیشتر از ۸۰ هزار جلد کتاب در آن بود، برداشته بودند. بعضی هم کتاب‌های کتابخانه‌ی شیخ حسن طوسی را که بیشتر از ۱۲ هزار جلد کتاب داشت، غارت کرده بودند. در نظر آن مردم، این کتاب‌ها عامل کفر و الحاد و ابزار شیطان و پیروان شیطان بود.

مردم به دنبال کرسی و پرچم و کتاب‌ها راه افتادند تا به مسجد نصر رسیدند. ابتدا کرسی درس زمین زده شد و بعد پرچم‌ها را روی آن انداختند و سپس کتاب‌ها را روی پرچم‌ها ریختند. جمعیّت همچنان هلهله می‌کردند. آنان داشتند به وظیفه‌ی دینی‌شان عمل می‌کردند و امیدوار بودند خدا به خاطر این‌کار، به آنان اجر اخروی بدهد. از این راه، چیزی هم گیرشان می‌آمد و این بد نبود. هم کار آخرتشان ساخته می‌شد و هم چیزی از مال دنیا به دستشان می‌رسید.

یکی داد زد: «آتش... آتش بیاورید...»

مشعل‌ها روشن شدند. کرسی درس، پرچم‌ها و کتاب‌ها بی‌دفاع مانده بودند. کسی نمی‌خواست این غنیمت‌ها را به خانه ببرد. آتش اول در کتاب‌ها افتاد. بعد پرچم شعله‌ور شد، و دست آخر، کرسی درس آتش گرفت. جمعیت به آتش چشم دوختند و شادمانه هلهله سر دادند.

این درگیری‌ها بیش از همه به فعالیت‌های علمی دانشمندان مذاهب مختلف

آسیب می‌رساند و تفرقه و دشمنی مسلمانان را با همدیگر بیشتر می‌کرد.

درگیری مسلمانان اهل سنّت بغداد با شیعه مذهبان ساکن محلّه‌ی کرخ، باعث تعطیل شدن مجلس درس شیخ حسن طوسی (۳۸۵ـ۴۶۰ هـ . ق.) و خروج او از شهر بغداد شد. شیخ حسن طوسی یکی از دانشمندان ایرانی بود که در خراسان به دنیا آمد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در زادگاهش، راهی بغداد شد و در آن شهر، پای درس نام‌آورترین دانشمندان شیعه‌ی دوازده امامی نشست.

پس از واقعه‌ی آتش زدن محله‌ی کرخ، شیخ حسن طوسی بغداد را ترک کرد و به نجف کوچید و در آن شهر مجلس درس محدود خود را برقرار ساخت. این گونه بود که نجف به مرکز علمی دانشمندان شیعه‌ی دوازده امامی تبدیل شد.

این درگیری‌ها همچنان ادامه پیدا کرد و تا قرن‌ها بعد ـ زمان حمله‌ی مغول‌ها ـ مردم محلّه‌های مختلف شهرهای ایران، در هر فرصت به جان هم افتادند و خانه‌های یکدیگر را غارت کردند. برای مثال در قرن پنجم پس از حمله‌ی غزان به نیشابور و غارت آن شهر، تا ماه‌ها بعد، هر شب پیروان یکی از مذاهب به محلّه‌ای حمله می‌کردند و دست به کشتار و غارت آن محله می‌زدند.

صفحه‌ای از قرآن کریم قرن پنجم





فصل ۷

فقاهت در بین دانشمندان شیعه‌ی دوازده امامی هم آغاز شد



پس از آن که امام دوازدهم شیعیان، غیبت بزرگ خود را آغاز کرد، دست شیعیان دوازده امامی از منبع وحی قطع شد. اما پرسش‌های شیعیان همچنان ادامه داشت و باید پاسخی به آن‌ها داده می‌شد.

آن‌چه شیعه‌ی دوازده امامی از امامان خود در دست داشت، تعدادی حدیث و روایت بود. این روایت‌ها شنیده‌های اصحاب دوازده امام معصوم شیعیان از امامان، درباره‌ی تاریخ تولد و رحلت و شهادت خاندان نبوت، قوانین شریعت، قرائت قرآن و تفسیر و معنی آیه‌هاو... بود. برای شیعیان، هر گفته‌ی امامان که به آن‌ها نام اصل داده بودند، بخشی از حقیقت و دانایی خالص به شمار می‌آمد که از طرف خدا نازل شده بود.

این گفته‌ها گنجینه‌ی بزرگی بود، اما نظم و ترتیب مشخصی نداشت. دانشمندان شیعه، نخست دست به کار شدند و این دفترچه‌ها را منظم کردند.



پیش از شیخ حسن طوسی، این نوشته‌ها در دو کتاب کافی و من لا یحضرالفقیه

جمع‌آوری شده بود. شیخ حسن، دو کتاب دیگر از این اصول ترتیب داد و نام آن‌ها را التهذیب و الاستبصار گذاشت.

کار مهم شیخ حسن طوسی، باز کردن باب فقاهت در مذهب شیعه دوازده امامی و وارد کردن عقل و درک بشری در استنباط و استخراج احکام شرعی بود. پس از شیخ حسن طوسی، در عالم فقه شیعه‌ی دوازده امامی هم مثل مذاهب دیگر اسلامی بین فتواهای مجتهدان تفاوت به وجود آمد و هر مجتهد بر اساس فهم و درک خود حکمی را صادر کرد.

کار دیگر شیخ حسن طوسی، وارد کردن عقل در کار تفسیر قرآن بود. شیخ حسن طوسی گفت:

آیه‌های قرآن به چهار دسته تقسیم می‌شود:

۱. آیه‌هایی که علم آن‌ها فقط پیش خداست؛ مثل روز و ساعت واقعه‌ی قیامت.

۲. آیه‌هایی که علم آن‌ها پیش رسول خداست: مثل تعداد رکعت‌های نماز.

۳. آیه‌هایی که معنی آن‌ها روشن است و هر کسی که عربی بلد باشد، می‌تواند آن‌ها را بفهمد؛ مثل آیه‌ای که می‌گوید کشتن انسان‌ها حرام است...

۴. آیه‌هایی که از واژه‌های آن‌ها چند معنی متفاوت به دست می‌آید.

شیخ حسن طوسی گفت که معنی واقعی این آیه‌ها را فقط پیامبر و امامان می‌دانند. اما وظیفه‌ی دانشمندان مسلمان که به تفسیر قرآن می‌پردازند، این است که در مرحله‌ی نخست بگویند این آیه این چند معنی را می‌دهد و در مرحله‌ی دوم اگر به دلیل یا دلایلی توانستند معنی اصلی واژه را پیدا کنند و منظور خدا را از آن آیه بفهمند، اجازه دارند آن یک معنی را قبول کنند و بگویند منظور خدا همین بوده است.

پیش از شیخ حسن طوسی، طبری آیه‌های قرآن را به سه دسته تقسیم کرده بود. شیخ حسن به تقسیم‌بندی طبری، دسته‌ی چهارم را اضافه کرد و با این کار به

دیسی با لعاب قهوه‌ای تیره از کاشان، سال ۶۰۷ هـ.ق. در گالری فریر واشنگتن نگهداری می‌شود.



دانشمندان شیعه اجازه داد که عقل بشری را در تفسیر قرآن دخالت دهند. به این ترتیب، راه برای نوشتن تفسیرهای مختلف بر قرآن باز شد.

خود شیخ حسن طوسی بر اساس این روش، تفسیر بزرگ التبیان را نوشت.

فصل ۸

حجتی برای خراسان



ترکان غزنوی و سلجوقی، هر چند در ظاهر به اسلام و مسلمانی تظاهر می‌کردند و خود را حامی دین محمد(ص) و نگهبان سنت او معرفی می‌کردند، اما در خفا از هیچ عمل خلاف شرعی رویگردان نبودند. شرابخواری و هوسرانی، از کارهای معمول دربار آنان بود. اطرافیان آنان هم چنین بودند.

یکی از درباریان، مردی بود چهل ساله و از اهالی مرو. او هم در دربار غزنویان خدمت کرده بود و هم در دربار سلجوقیان صاحب مقام و دیوان بود. این مرد دیوانی، تحصیلات خود را در خراسان به انجام رسانده بود و جزو مردان ادب و دانش به حساب می‌آمد؛ اما فراوان شراب می‌خورد.

در سال ۴۳۷ هـ. ق. این مرد برای کاری به جوزجان رفت و یک ماه در آن شهر ماند. در آن یک ماه، همه‌ی شب را به خوشگذرانی و شرابخواری گذراند.

شبی مرد دیوانی خوابی دید. در خواب مردی به او گفت: «تا کی می‌خواهی از این شراب که عقل مردم را از بین می‌برد بخوری؟ بهتر نیست که هوشیار باشی؟»

مرد دیوانی پاسخ داد: «دانشمندان برای فراموش کردن غم دنیا جز این چیزی



نتوانستند بسازند.»

مرد گفت: «به کسی که مردم را به بی‌هوشی و بی‌عقلی هدایت می‌کند، دانشمند نمی‌گویند. باید دنبال چیزی بروی که عقل و هوش تو را زیاد کند.»

مرد دیوانی پرسید: «آن چیز را از کجا پیدا کنم؟»

مرد به سوی قبله اشاره کرد و گفت: «جوینده یابنده است.»

صبح وقتی مرد دیوانی از خواب بیدار شد، تحولی در او پدید آمده بود.

نام آن مرد دیوانی، ناصر خسرو قبادیانی (۴۸۵ هـ. ق.) بود. او پس از آن شب تصمیم گرفت روش زندگی خود را عوض کند.

ناصرخسرو ابتدا از شغل دولتی کناره‌گیری کرد و از دربار ترکان دور شد. سپس به همراه برادر کوچک‌تر و یک غلام هندی، راه خانه‌ی خدا را در پیش گرفت.

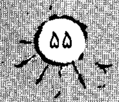
سفر ناصر خسرو هفت سال طول کشید. او از مرو سفر خود را آغاز کرد و از راه طوس و و دامغان و سمنان وَ ری و قزوین و سراب و تبریز و خوی و انطاکیه و حلب و طرابلس به بیت‌المقدس رفت و از آن‌جا خود را به مدینه و مکه رساند.

ناصر در بازگشت از سفر حج، از بیت‌المقدس و از راه دریا به مصر رفت. سفر به مصر، تأثیر فراوانی در زندگی ناصر خسرو گذاشت. او تحت تاثیر خلیفه‌های فاطمی، به مذهب اسماعیلی گروید و پس از گذراندن یک دوره‌ی آموزشی، به بالاترین مقام در مذهب اسماعیلی، یعنی مقام حجت رسید. در مذهب اسماعیلی، حجت بالاترین مقام پس از مقام امام است.

ناصرخسرو سه سال در مصر ماند و سپس از راه دریای سرخ به عربستان رفت و پس از گزاردن حج، از راه یمامه و خلیج فارس و بصره و بهبهان و اصفهان و طبس و قاین به بلخ بازگشت و به عنوان حجت خراسان، تبلیغ خود را آغاز کرد.

هدف تبلیغ ناصرخسرو قبادیانی، جلب مردم به مذهب اسماعیلیه و خلیفه‌ی فاطمی مصر بود. حرکت ناصر خسرو فقط یک تبلیغ مذهبی نبود. او با این تبلیغ، یک حرکت سیاسی ـ انتقادی بسیار گسترده را آغاز کرد. هدف ناصر خسرو و پیروانش، برانداختن دستگاه خلافت عباسی و جمع کردن بساط حکومت حامیان ترک آنان بود.

با آغاز دعوت ناصر خسرو، دو گروه به مخالفت با او برخاستند: گروه نخست



سیاستمداران و درباریان دستگاه خلیفه‌ی عبّاسی و دربارهای ترکان سلجوقی بودند و گروه دوم فقیهان و متکلّمانی که آن دستگاه‌ها از آنان حمایت می‌کردند. ناصر خسرو بیش از سی و پنج سال کار دعوت خود را ادامه داد و در سال ۴۸۵ هـ . ق. در قلعه‌ی یمگان، جایی که سال‌ها در آن پناه گرفته بود، از دنیا رفت.

پس از ناصر خسرو، حسن صبّاح، یکی از اسماعیلیان خراسان که می‌گفتند او نیز از مردان دربار سلجوقیان بوده، سر بلند کرد.

حسن صبّاح در اصل از عرب‌هایی بود که به ایران مهاجرت کرده بودند. در سال‌هایی که ناصرخسرو برای حفظ جان و ادامه‌ی تبلیغ به قلعه‌ی یمگان پناهنده شده بود، حسن صبّاح در ری با فاطمیان ملاقات کرد و به تشویق آنان راهی مصر شد. او در سال ۴۶۹ هـ . ق. از راه آذربایجان و شام به مصر رفت و نزدیک به یک سال و نیم در آن‌جا ماند. حسن صبّاح در سال ۴۷۳ هـ . ق. به ایران بازگشت و نخست در نواحی مرکزی ایران به تبلیغ پرداخت. خواجه‌نظام‌الملک دستور بازداشت او را صادر کرد ولی او به همراه جمعی از پیروانش به قلعه‌ی الموت در اطراف قزوین گریخت و در آن‌جا مستقر شد.

حسن صبّاح با تشکیل یک ارتش مخفی بسیار قدرتمند جنبش بزرگی بر ضدّ خلافت عبّاسیان و حکومت ترکان سلجوقی به راه انداخت.

روش کار اسماعیلیان از همان نخستین روزهای پیدایش، با مخفی کاری همراه بود. این مخفی‌کاری در سازمانی متمرکز شده بود که از همان سال‌های آغازین دعوت اسماعیلیان، یکی از عجیب‌ترین مردان تاریخ به نام عبداللّه بن میمون آن را بنا کرده بود.

اصول اصلی کار و پایداری این سازمان، چنین بود:

تعلیمات و کلیه‌ی فعالیت‌ها مخفیانه بود.





طبقه‌بندی تعلیمات بر اساس قدرت فهم تعلیم گیرنده بود. این تعلیمات از مبتدی آغاز می‌شد و تا واصل - یعنی کسی که به کشف حقیقت رسیده است - ادامه پیدا می‌کرد.

داعیان - یعنی کسانی که مردم را به پیوستن به اسماعیلیه دعوت می‌کردند - از میان باهوش‌ترین و باسوادترین و داناترین و سخنورترین افراد انتخاب می‌شدند و به دقّت تربیت می‌شدند.

مهم‌ترین اصل اعتقادی اسماعیلیه این بود که معنی حقیقی آیه‌های قرآن - حقیقت - راکسی جز امام نمی‌داند، وکسی جز عبداللّه‌بن میمون امام را نمی‌شناسد.

در نظر اسماعیلیان امام بر دو گونه بود:

امامی که از فرزندان حضرت علی(ع) است و امامت را از پدر خود و به صورت انتقالی گرفته است.

امامی که از فرزندان حضرت علی(ع) نیست و امام حاضر او را انتخاب کرده است.

امام نوع دوم، در زمان زنده بودنش تمام صفت‌های امام نوع نخست را داشت.

بنا به یکی از گفته‌ها نخستین خلیفه‌ی فاطمی در مصر که خود را از فرزندان حضرت فاطمه‌ی زهرا(ع) می‌نامید، در اصل از نوادگان ابن میمون بود که امام نوع دوم محسوب می‌شد.

اصول اعتقادی اسماعیلیان، تفاوت چندانی با اعتقادات دیگر مسلمانان نداشت. آنان در کلیات مثل همه بودند و فقط در جزئیات بود که با دیگر فرقه‌ها تفاوت داشتند.

اما به دلیل مخفی بودن، اندیشه‌ی اسماعیلی مثل دیگر اندیشه‌های برخاسته از اسلام، در مدارس شهرهای ایران تدریس نمی‌شد و استادان فرقه‌ی اسماعیلی به گفت‌وگوهای رو در رو با دانشمندان دیگر فرقه‌ها و مذهب‌ها که در ایران بودند، نمی‌پرداختند. رویارویی دانشمندان اسماعیلیه با دیگر دانشمندان، فقط در تکفیرنامه‌ها و رساله‌هایی که بر ضد هم می‌نوشتند، بروز می‌کرد.

اسماعیلیان رساله‌های مخفی خود را داشتند. نام نویسندگان این رساله‌ها مخفی بود، اما در آن‌ها تمام اصول عقاید و روش‌های کار اسماعیلیان شرح داده



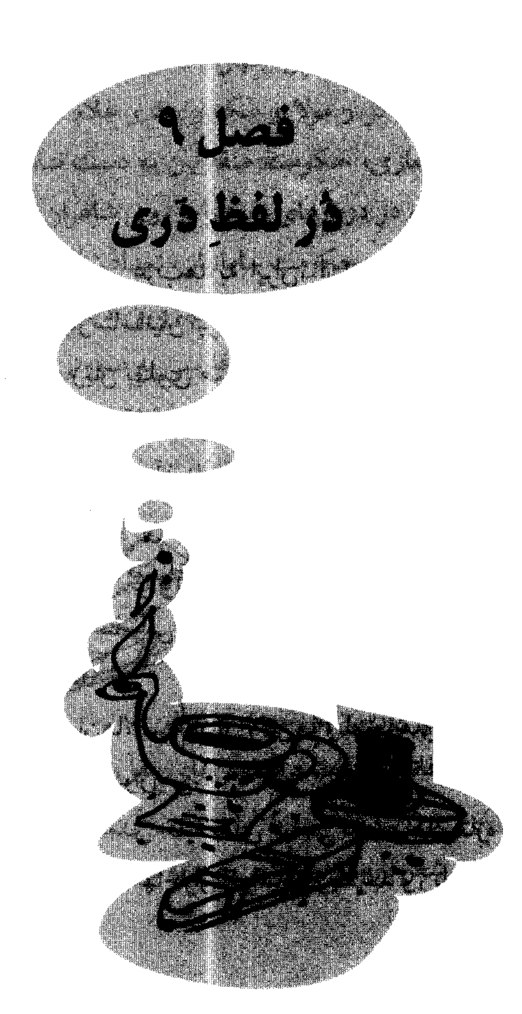
شده بود. این رساله‌ها بیشتر شبیه دایرةالمعارف‌هایی بود که تمام علوم آن زمان در آن‌ها گرد آوری شده بود.

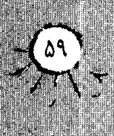
فعالیت سازمانی که حسن صباح آن را تأسیس کرده بود، بزرگ‌ترین نگرانی سلجوقیان بود و وقت و انرژی فراوانی را از دولت آنان می‌گرفت. در تمام سال‌های حکومت غزنویان و دوره‌ی نخست حکومت سلجوقیان، مبارزه‌ی خلیفه‌ی عباسی و دولت ترکان سلجوقی با اسماعیلیان در همه‌ی زمینه‌ها به طور جدی دنبال می‌شد. با این همه، نهضت اسماعیلیه هر روز گسترش پیدا می‌کرد و بر پیروان آن افزوده می‌شد.

حسن صباح در سال ۵۱۸ هـ . ق. درگذشت ولی جانشینان او همان روش را ادامه دادند و دو خلیفه‌ی عباسی را ترور کردند.

فصل ۹

در لفظِ دَری





در زمان حمله‌ی عرب‌ها به ایران، ایرانیان به پنج زبان اصلی صحبت می‌کردند. در دربار ساسانیان نیز این زبان‌ها به‌کار می‌رفت. پادشاهان ساسانی در مجالس خود به زبان پهلوی صحبت می‌کردند. نام این زبان از پهله، اسم پنج شهری که پهلویان در آن ساکن بودند، گرفته شده است. این پنج شهر اصفهان، ری، همدان، ماه نهاوند و آذربایجان بودند. موبدان دربار ساسانیان به زبان فارسی صحبت می‌کردند. فارسی زبان اهل فارس بود. زبان شهرهای منطقه‌ی مداین، دری بود و در زبان دری واژه‌های زبان مردم مشرق ایران (خراسان بزرگ) و بلخ زیاد بود. پادشاهان ساسانی در خلوت به زبان خوزی، یعنی زبان مردم خوزستان صحبت می‌کردند.

به جز این زبان‌ها، مردم ایران زبان‌ها و لهجه‌های دیگری هم داشتند؛ مثل طخاری و سغدی و خوارزمی.

پس از روی کار آمدن خلیفه‌های عباسی در شهرهای تازه تأسیس شده‌ی کوفه و بصره و بغداد، تعداد مهاجران خراسانی زیاد شد و زبان مردم خراسان در عراق



رواج پیدا کرد. هم‌زمان با این اتفّاق، زبان و خط عربی شکل‌گرفت و کامل شد و کتاب‌های مختلف از زبان‌های گوناگون، از جمله پهلوی، به عربی ترجمه شد.

پس از مأمون عباسی، حاکمان مناطق شرق ایران کم‌کم مستقل شدند و دربارهای محلی شکل گرفت. زبان این دربارها زبان محلی، یعنی دری بود و خطی که واژه‌های دری را می‌نوشتند، خط عربی بود.

وقتی یعقوب لیث صفاری هرات و پوشنگ را تصرّف کرد، یکی از شاعران حاضر در دربار او شعری به عربی سرود. وقتی شعر را برای یعقوب خواندند، او معنی آن را نفهمید و گفت: «چرا چیزی را که من نمی‌فهمم می‌گویید؟»

یکی از دبیران یعقوب که در آن مجلس حاضر بود، با شنیدن این سخن، شعری به زبان فارسی سرود:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام
بنده و چاکر و مولا و سگ و بند و غلام

پس از یعقوب لیث صفاری، حکومت صفاریان به دست سامانیان از بین رفت. سامانیان از همان آغاز، درِ دربارهای خود را به روی شاعران و نویسندگان فارسی دری باز کردند. در دوره‌ی حکومت سامانیان، تعداد شاعران فارسی‌گو و کسانی که شاعری شغل و حرفه‌ی آنان شده بود، به قدری زیاد شد که در تاریخ ایران سابقه نداشت. حمایت از شعر فارسی به صورتی شکل گرفت که هر یک از شاعران وارد یکی از دربارها شد و مدح صاحب آن دربار، جزء وظایف اصلی او قرار گرفت.

به جز مدح، حماسه‌های ملی، غزلسرایی‌های لطیف و ذوقی، نصیحت و حکمت، جزو مضامینی بود که شاعران فارسی گو به آن‌ها می‌پرداختند؛ ولی با این همه، شاعران پارسی‌گو توجه چندانی به جست‌وجوی فلسفی و عرفانی حقیقت و کوشش‌های عقل و دل در این راه نشان نمی‌دادند.

رودکی - به عنوان پدر شعر فارسی - در شعر خود به توصیف همنشینی با سیاه



چشمان بخارا و مدح شاه سامانی می‌پرداخت.

شاد زی با سیه چشمان شاد
که جهان نیست جز فسانه و باد
ز آمده شادمان نباید بود
وز گذشته نکرد باید یاد
باد و ابر است این جهان فسوس
باده پیش آر، هر چه باداباد

این شعر هر چند به ظاهر پشت کردن به دنیا و امید نبستن به آن را مضمون خود قرار داده، اما در اصل گفته‌ای است که بیشتر برای دقایق شادی و سرخوشی اهل دربار سامانی کاربرد داشته و مفهومی فلسفی که فکر و استدلال در پی آن باشد، نیست.

فردوسی، شاعری که در اواخر قرن چهارم به میدان شعر پای گذاشته بود، از شعر فارسی به عنوان ابزاری برای حفظ زبان فارسی، سنت‌ها و تاریخ ملی ایرانیان و یادآوری شکوه و جلال گذشته‌ی این سرزمین استفاده کرد.

بسی سال اندر سرای سپنج
بسی رنج بردم به امید گنج
بسی رنج بردم درین سال سی
عجم زنده کردم بدین پارسی
چو سی سال بردم به‌شهنامه رنج
که شاهم ببخشد به پاداش گنج

امّا فردوسی که در دوران تعصب دینی ترکان وارد میدان شده بود، مثل ابن سینا دچار تنگ نظری شاهان غزنوی شد و پس از عرضه کردن کاری که سی‌سال برای آن زحمت کشیده بود، مثل ابن سینا از دربار ترکان بی‌وفایی دید و مجبور شد سال‌هایی از عمر خود را به گریز از دست مأموران محمود غزنوی بگذراند.

برخلاف فردوسی، فرخی سال‌ها در دربار محمود غزنوی به سلامت و شادکامی زندگی کرد و توانست از آنچه از شاعری چون فردوسی دریغ شده بود، بهره‌ای فراوان ببرد. فرخی در دربار محمود غزنوی سرود:

از فضل خداوندی و از دولت سلطان
امروزِ من از دی به و امسال من از پار
با ضیعت آبادم و با خانه‌ی آباد
با نعمت بسیارم و با آلت بسیار
هم با رمه‌ی اسبم و هم با گله‌ی میش
هم با صنم چینم و هم با بت فرخار
محسود بزرگان شدم از خدمت محمود
خدمتگر محمود چنین بادا هموار
دوبار، نه ده‌بار، نه صدبار فزون کرد
در دامن من بخشش او بدره‌ی دینار

منوچهری کار رودکی و فرخی را دنبال کرد و واژه‌های فارسی را در دربار مسعود غزنوی به زر و سیم تبدیل کرد. منوچهری هم مثل رودکی به صنم و باده پرداخت و طبیعت را نه از دیدگاه فیلسوف یا فقیه و متکلم و صوفی، بلکه از نظرگاه دل‌دادگان دید.

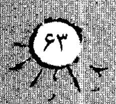
خیز بت‌رویا! تا مجلس زی سبزه بریم
که جهان تازه شد و ما ز جهان تازه‌تریم
چو قدح گیریم از چرخ دو بیتی شنویم
به سمن‌برگ چو می خورده شود، لب ستریم

ابوسعید ابوالخیر گرچه خود شاعر نبود، شعر فارسی را به خدمت خانقاه و سماع صوفیان در آورد و در مجلس‌هایی که در خانقاه خود در کوی عدنی کوبان نیشابور می‌گفت، از شعر شاعران فارسی‌زبان برای بیان منظورهای صوفیانه بهره گرفت.

ناصرخسرو شعر فارسی را به راه دیگری برد و از آن برای تبلیغ عقاید مذهب اسماعیلی و مخالفت سیاسی با حکام زمان سود جست.

ای پسر خسرو! حکمت بگوی
تات بود طاقت و توش و توان

❑



از شافعی و مالکی و قول حنیفی
جستیم ز مختار جهان اودر رهبر
چون چون و چرا خواستم و آیت محکم
در عجز بپیچیدند، این کور شد آن کر

❑

نگه کنید که در دست این و آن چو خراس
به چند گونه بدیدید مر خراسان را
به ملک ترک چرا غرّه‌اید؟ یاد کنید
جلال و دولت محمود زاولستان را
کجاست آن که فریغونیان ز هیبت او
ز دست خویش بدادند گوزگانان را؟

ناصر خسرو با صدای بلند از همه‌ی شاعران ایراد گرفت که نباید این مروارید لفظ پارسی را در پای سگان و خوکان (شاهان ظالم ترک و خلیفه‌های غاصب عرب) بریزند.

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی
یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو برپایی آن‌جا که مطرب نشیند
سزد گر ببری زبان جری را
صفت چند گویی ز شمشاد و لاله
رخ چون مه و زلفک عنبری را؟
به علم و به گوهر کُنی مدحت آن را
که مایه است مر جهل و بد گوهری را
به نظم اندر آری دروغی طمع را
دروغ است سرمایه مر کافری را
پسنده است با زهد عمار وبوذر
کند مدح محمود مر عنصری را؟
من آنم که در پای خوکان نریزم
مر این قیمتی دُرّ لفظ دری را

ناصرخسرو حکمت را وارد شعر کرد و از شعر ابزاری برای تبلیغ و تبیین و تشریح عقاید خود ساخت.

از زمان سامانیان، فارسی دری به عنوان زبان رسمی و اداری انتخاب شد. شاهان غزنوی هم که از هر نظر پیرو سامانیان بودند، زبان فارسی را از رسمیّت نینداختند. سلجوقیان هم پس از غزنویان به همین سنت عمل کردند. اما در تمام این سال‌ها زبان عربی به عنوان زبان دین و علم، مرتبه‌ی ممتاز خود را حفظ کرد. به همین دلیل، در دوره‌ی رواج ترجمه و تألیف کتاب، زبان فارسی آن چنان که باید به‌کار گرفته نشد. در این مدت تعداد کتاب‌هایی که به زبان فارسی در علوم مختلف تألیف و ترجمه شد، در مقایسه با کتاب‌های عربی، بسیار اندک بود و دانشمندان ایرانی اغلب کتاب‌های خود را به زبان عربی نوشتند. با این همه، در این مدت کتاب‌هایی نیز در علوم مختلف به زبان فارسی تألیف و ترجمه شد.

ابن سینا بزرگ‌ترین دانشمند ایرانی است که چند کتاب نیز به زبان فارسی نوشته که عبارت‌اند از:

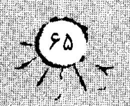
۱. دانشنامه‌ی علایی در منطق و طبیعیات و ستاره‌شناسی و موسیقی (ابن سینا این کتاب را آغاز کرد ولی نتوانست نوشتن آن را تمام کند. بخش‌های ستاره‌شناسی، هندسه، حساب و موسیقی را جوزجانی، شاگرد ابن سینا، پس از مرگ استادش با ترجمه از آثار عربی ابن‌سینا فراهم آورده است.)

۲. رساله‌ی نبض در پزشکی

۳. رساله‌ی معراجیه یا معراجنامه در معنی برخی اصطلاحات، مثل روح‌القدس

ابوریحان بیرونی هم کتاب التفهیم لاوایل صناعةالتنجیم را در علم نجوم و هندسه و حساب، به زبان فارسی نوشت.

هم‌زمان با روی کار آمدن شاهان سلجوقی، چند کتاب به زبان فارسی نوشته شد.



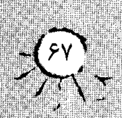
ناصر خسرو سفرنامه‌ی خود را به زبان فارسی نوشت. قابوس‌بن وشمگیر در طبرستان نصیحت‌نامه‌ای برای پسرش گیلانشاه نوشت و در آن آداب زندگی را برای فرزندش به ارث گذاشت. خواجه نظام‌الملک، وزیر مقتدر سلجوقیان هم که به زبان عربی بسیار علاقه‌مند بود، کتاب سیاست نامه‌ی خود را به زبان فارسی نوشت.







فصل ۱۰
شاه منتخب خداست

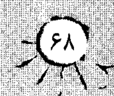


در سال ۴۵۵ هـ . ق. طغرل سلجوقی چشم از جهان فرو بست و عمیدالملک کندری بنا به وصیّت او، سلیمان، برادر زاده‌ی طغرل را بر تخت نشاند و به همه‌ی شهرها پیغام بر تخت نشستن شاه جدید را فرستاد. الب ارسلان که برادر سلیمان بود، در خراسان سر به شورش برداشت و با کمک وزیر ایرانی‌اش خواجه نظام‌الملک، به ری، محلّ استقرار سلیمان لشکر کشید.

در سال ۴۵۶ هـ . ق. ری سقوط کرد و عمیدالملک به نام الب‌ارسلان خطبه خواند و سلیمان را ولیعهد شاه جدید نامید. سپس پیش شاه جدید رفت و پانصد دینار به او تقدیم کرد. امّا شاه او را به زندان انداخت و یک سال بعد دستور کشتن او را صادر کرد.

خواجه نظام‌الملک در مورد حکومت و انتخاب شاه، به فره‌ی ایزدی و انتخاب خدایی معتقد بود. او در سیاستنامه هم نوشته است:

ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند واو را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند....



خواجه در مورد توان حکومت کردن و کشورداری هم معتقد به لطف خداوندی و هدایت الهی بود:

پس از بندگان، یکی را که از تقدیر ایزدی سعادتی ودولتی حاصل شود، او را حق تعالی بر اندازه‌ی او اقبالی ارزانی دارد وعقلی و دانشی دهد که او بدان عقل و دانش، زیر دستان خویش را هر یکی را بر اندازه‌ی خویش بدارد.

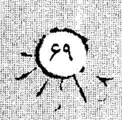
این اعتقاد، بیشتر شبیه همان اعتقاد ساسانیان بود ولی در زمان خواجه، مردم ایران مسلمان شده بودند و بایستی بین این اعتقاد و آموزه‌های سیاسی اسلامی پیوندی برقرار می‌شد. خواجه این پیوند را با حمایت شاه منتخب خدا و حمایت آن شاه از خلیفه‌ی عبّاسی برقرار کرده بود:

و اگر به روزگار بعضی از خلفا اندر ملک تسطی و وسعتی بوده است، به هیچ وقت از دل مشغولی و خروج خارجیان خالی نبوده است و اندرین روزگار مبارک، بحمدالله تعالی، اندر همه‌ی جهان کسی نیست که به خلاف اندیشد و یا سر او از چنبره‌ی طاعت [خلیفه‌ی عبّاسی] بیرون است.

خواجه نظام‌الملک نزدیک به ۲۹ سال وزارت دو شاه سلجوقی را بر عهده داشت. در این مدت کشور سلجوقی از یک طرف به دریای مدیترانه و از طرف دیگر تا هندوستان گسترده شده بود.

روزی ملکشاه سلجوقی عازم شرق کشور خود بود. هم‌زمان سفیری از غرب برای دیدار او آمده بود. به دستور خواجه، سفیر همراه خدم و حشم شاه سلجوقی راه افتاده بود تا در زمان مقتضی وقت ملاقات به او داده شود.

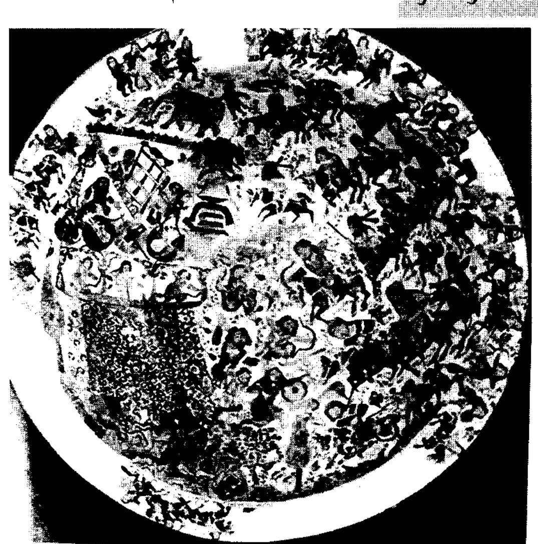
وقتی شاه سلجوقی به همراه لشکریان و همراهانش به رود جیحون رسید، قایق‌هایی برای عبور آنان از رودخانه کرایه کردند. به اشاره‌ی خواجه‌نظام‌الملک، دستمزد قایقرانان را با حواله‌ای به امیر انطاکیه در آناتولی - ترکیه امروزی - پرداختند. وقتی شاه سلجوقی سوار قایق شد، قایقرانان پیش آمدند



و از این کار شکایت کردند. آنان گفتند: «ای شاه! ما مردمانی فقیریم و روزی ما همین کرایه‌ای است که از مسافران می‌گیریم. حالا مردان شما کرایه‌ی ما را به انطاکیه حواله کرده‌اند. اگر ما جوانی را برای گرفتن آن بفرستیم، در بازگشت پیرمردی خواهد بود.»

شاه از خواجه نظام‌الملک پرسید: «پدر! این مردم چه می‌گویند؟»

خواجه که همیشه شاه او را پدر صدا می‌کرد، خنده‌ای کرد و گفت: «نگران نباشید. در آن سمت رودخانه مردان ما حواله‌ی قایقرانان را نقد خواهند کرد. من با این کار می‌خواستم به این سفیر نشان بدهم که حکم شاه سلجوقی که در مشرق صادر و در مغرب اجرا می‌شود.



نمونه‌ای از نقاشی دوره سلجوقی بر یک کاسه سفال مینایی. موزه فریر واشنگتن

بزرگ‌ترین مشکل خواجه نظام‌الملک، قیام اسماعیلیان به رهبری حسن صباح بود. حسن صباح به همراه فداییان اسماعیلی که مردانی با مهارت‌های ویژه و تربیت خاص بودند، در تمام ایران، به ویژه در خراسان، فعالیت مخفی سیاسی و عملیات نظامی می‌کرد. هدف این عملیات، برانداختن حکومت ترکان سلجوقی حامی خلافت عباسیان بود. خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه چنین می‌نویسد:

هیچ گروهی شوم‌تر و بد فعل‌تر از این قوم نیستند که از پس دیوارها بدی این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و گوش به آواز بد نهاده‌اند و چشم به چشم‌زدگی، اگر نعوذبالله دولت قاهره را آسیبی آسمانی رسد، این سگان از بیغوله‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعیت کنند و مدد و قوت ایشان بیشتر از روافض و خرم دینان باشد. و هر چه ممکن بود از شر و فساد و بدعت، هیچ باقی نگذارند، و به قولی دعوی مسلمانی کنند و لیکن به معنی فعل کافران دارند. باطن ایشان بر خلاف ظاهر باشد و قول بر خلاف فعل و دین محمّد علیه‌السّلام را هیچ

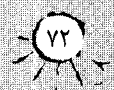


دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر نیست.

خواجه نظام‌الملک در دو جبهه با این قیام مقابله می‌کرد. او با تأسیس مدارس نظامیّه و تربیت واعظان و فقیهان و متکلمان شافعی مذهب، تلاش می‌کرد که یک سدّ اعتقادی در برابر مذهب اسماعیلی ایجاد کند. مدارس نظامیّه با حمایت مادّی و معنوی خواجه‌نظام‌الملک در شهرهای مختلف ساخته می‌شد و اداره‌ی آن‌ها به طور کامل زیر نظر مستقیم وزیر مقتدر بود. حتی استادان نظامیه‌ها را به طور مستقیم خود خواجه انتخاب می‌کرد و خود او حکم انتصاب آنان را می‌نوشت.

جبهه‌ی دوم، مقابله‌ی نظامی بود. خواجه با تشکیل یک دستگاه اطّلاعاتی قوی، فعّالیّت فداییان اسماعیلی را در شهرها و روستاها محدود می‌کرد و نیز با حمله به قلعه‌های اسماعیلیان و کشتن نیروهای نظامی حسن صباح، مانع گسترش نفوذ آنان می‌شد.

اما با همه‌ی این تلاش‌ها، خواجه‌نظام‌الملک نتوانست در طول نزدیک به بیست و نه سال وزارت خود، ریشه‌ی اسماعیلیان را در ایران بخشکاند. در مقابل، وقتی در سال ۴۸۵ هـ.ق. خواجه در نزدیکی کرمانشاه ترور شد، اغلب مردم گفتند که خواجه نظام‌الملک به دست فداییان اسماعیلی کشته شده است. چند ماه بعد هم که ملکشاه سلجوقی ترور شد، باز گروهی مسئولیت این عملیات را به گردن فداییان اسماعیلی انداختند.





فصل ۱۱
آشتی‌کنان کلام اشعری و فقه شافعی



هم‌زمان با قدرت گرفتن خواجه‌نظام‌الملک، متکلمان اشعری و فقیهان مذهب شافعی عزیز شدند. وزیر مقتدر در نخستین اقدام، عبدالملک بن‌عبداللّه الجوینی (درگذشت: ۴۷۸ هـ . ق.) را که در دوره‌ی وزارت کندری از نیشابور گریخته و در عربستان ساکن شده بود، به ایران دعوت کرد و ریاست نظامیه‌ی نیشابور را به او داد. جوینی که پس از ورود به ایران، به دلیل سکونت و تدریس در مدینه و مکه، لقب امام‌الحرمین گرفته بود، بین فقه شافعی و کلام اشعری آشتی برقرار کرد.

جوینی اعلام کرد بر هر مسلمان واجب است که اصول دین، یعنی توحید و نبوّت و معاد را با دلایل عقلی بپذیرد و در فروع دین از فقیهان تقلید کند. این حکم به این معنی بود که عقل می‌تواند و باید در امور اعتقادی و دینی دخالت کند. اما این ظاهر ماجرا بود؛ زیرا اگر جوینی به دخالت آزادانه‌ی عقل در امور اعتقادی رأی می‌داد، می‌بایست فضا را برای دانشمندان عقل‌گرا که پرسش‌هایی درباره‌ی خدا و نبوت و معاد مطرح می‌کردند، باز می‌کرد و زمینه برای دادن هر گونه پاسخی



مهیا می‌شد. و نیز در نظامیه‌ها امکان تدریس برای فیلسوفان و متکلمان معتزلی فراهم می‌آمد. اما در عمل چنین نشد. درِ نظامیه‌ها نه تنها به روی دانشمندان عقل‌گرا، بلکه به روی فقیهان همه‌ی مذاهب به جز مذهب شافعی بسته ماند و این نشان داد که هدف امام‌الحرمین که همزمان امام متکلمان اشعری و فقیه مذهب شافعی به شمار می‌آمد، وارد کردن مباحث کلام اشعری به مذهب شافعی بود.

خواجه نظام‌الملک، مذهب شافعی داشت و سلطان سلجوقی مثل خلیفه‌ی عبّاسی مذهب حنفی. به دستور ملکشاه سلجوقی، در اصفهان در محله‌ی کران مدرسه‌ای ساخته شد. بنا به رسم آن زمان، بایستی در وقفنامه می‌نوشتند که پیروان کدام مذهب می‌توانند در مدرسه تدریس کنند و درس بخوانند. از سلطان سلجوقی پرسیدند که چه بکنند. او گفت:

«اگر چه من حنفی مذهبم، اما این چیز از برای خدای تعالی ساخته‌ام. قومی را محفوظ و مخصوص کردن و طایفه‌ای را ممنوع و محروم داشتن، وجهی ندارد. بنویسید که اصحاب هر دو امام در این مدرسه ثابت باشند علی التّساوی و التعادل.»

وقتی خواستند نام دو امام را در کنار هم بنویسند، چون سلطان مذهب حنفی داشت، خواستند نام او را اول بنویسند. امّا وزیر مقتدرملکشاه نگذاشت و مدتی کار متوقف شد؛ تا آن که قرار شد بنویسند:

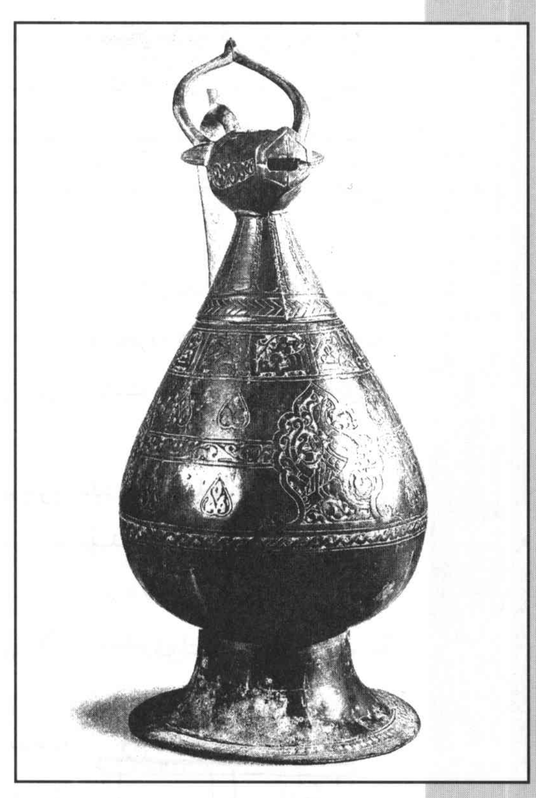
«وقف علی اصحاب الامامین، امامی الائمه صدری الاسلام.»

از حکم امام الحرمین، حتی حنفی مذهبان نیز سود نبردند و فضا برای آنان هم باز نشد و در



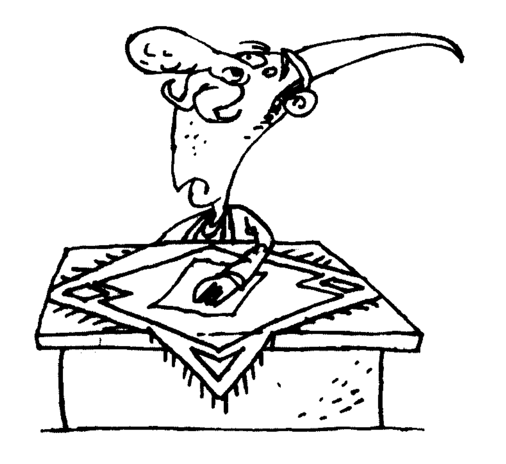
عمل راه را بیشتر برای تعصّب هموار کرد تا گفت‌وگوی علمی.

از آن طرف، این اقدام امام شافعی نتوانست در جغرافیای مذهبی ایران، به ویژه اعتقادات مردم خراسان، تغییرات اساسی ایجاد کند. اکثر مردم خراسان در قرن‌های بعدی همچنان جزو معتقدان به مذهب حنفی و آموزه‌های اعتزالی باقی ماندند.



تنگ مفرغی کنده‌کاری شده از قرن پنجم و ششم از مؤسسه هنری شیکاگو

فصل ۱۲
نظامیه‌ها، یا قالب‌گیری فکر

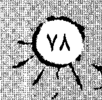




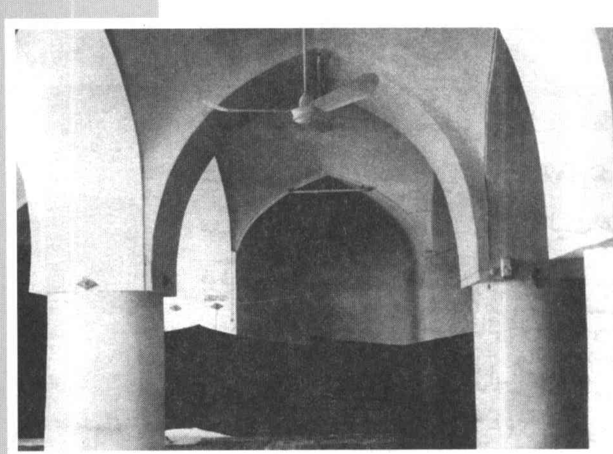
خواجه نظام‌الملک مردی ثروتمند بود. در آمد او گذشته از یک دهم از درآمد سلطان سلجوقی که سر به میلیون‌ها سکه‌ی طلا (دینار) می‌زد، یک میلیون دینار در هر سال و تمام سهم اربابی روستاهای فراوانی بود که سلجوقیان به او واگذار کرده بودند. با این درآمد، خواجه می‌توانست در کشور پهناور سلجوقیان، مدرسه‌ها و مسجدها و خانقاه‌های زیادی بسازد و موقوفات فراوانی برای آن‌ها تداراک ببیند.

هر چند که خواجه نظام‌الملک به ایمان و پاک دینی معروف شده بود، اما اقدامات او به عنوان سیاستمداری که کشور پهناور سلجوقی را اداره می‌کرد، نمی‌توانست جنبه‌ی سیاسی نداشته باشد.

یکی از هدف‌های تأسیس مدرسه‌های نظامیه، رقابت با مرکز علمی بزرگ الازهرِ مصر بود. الازهر با هدف ترویج مذهب اسماعیلی و گسترش نفوذ خلیفه‌های فاطمی تأسیس شده بود و می‌توانست از نظر علمی برای دستگاه خلافت عباسی خطر ساز باشد.



خواجه‌نظام‌الملک هفتاد مدرسه (برای تحصیلات ابتدایی) و یازده نظامیه (برای تحصیلات عالی) ساخت. سپس یک سازمان منظم اداری برای نظامیه‌ها تدارک دید و یک اساسنامه‌ی اجرایی دقیق برای آن‌ها تدوین کرد. ساختن مدرسه و برقراری قوانین خاص و اختصاص دادن موقوفات برای مدرسه‌ها در ایران سابقه‌ی طولانی داشت، اما کار تازه‌ای که خواجه کرد، شبکه کردن نظامیه‌ها و اتصال آن‌ها به هم بود. خواجه این کار را با وضع قوانین یکسان برای تمام نظامیّه‌ها و ایجاد یک مدیریت مرکزی انجام داد.



تالار شمالی مسجد جمعه سمنان به جا مانده از قرن پنجم و ششم

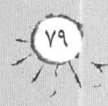
در نظامیه‌ها اتاق‌هایی برای سکونت دانشجویان و استادان - خوابگاه دانشجویی و مهمانخانه‌ی استادان - ساخته شده بود. هر مدرسه کارمندان بخش اداری و آموزشی داشت.

طبق قانون نظامیه‌ها استادان از میان بزرگ‌ترین دانشمندان شافعی مذهب و به دست خود خواجه نظام‌الملک انتخاب می‌شدند و حکم آنان را خود خواجه صادر می‌کرد.

طبق قانون، شاگردان هم می‌بایست شافعی مذهب می‌بودند و با تشریفات خاصّی گزینش می‌شدند.

کادر اداری مدرسه هم که گردانندگان بخش مالی، کتابخانه و خدمات و دربانان بودند، بایستی از میان شافعی مذهبان انتخاب می‌شدند.

در مدرسه استادان لباس مخصوص استادی و کرسی درس داشتند و زمان و نحوه‌ی تدریس، طبق تشریفات خاصی بود. وقتی استاد شروع به تدریس می‌کرد، دو نفر کمک در کنار کرسی او می‌ایستادند و گفته‌های او را با صدای بلند تکرار می‌کردند تا همه‌ی دانشجویان آن‌ها را بشنوند. این دو نفر، خود از دانش‌آموختگان و علم دوستان بودند.



در نظامیه‌ها مواد درسی به فقه شافعی، ادبیات عربی - به اندازه‌ی نیاز فقه شافعی - و حدیث براساس مذهب شافعی و علوم قرآنی محدود می‌شد و زبان تدریس عربی بود.

در کنار کار تدریس، مجالس وعظ نیز در نظامیه‌ها بر پا می‌شد و واعظان صاحب نام مذهب شافعی برای مردم سخنرانی می‌کردند. شرکت در مراسم وعظ برای عموم آزاد بود.

ترتیب دادن مجالس وعظ که با سخنرانی واعظان برقرار می‌شد، ارشاد و راهنمایی مردم را به شکل یک کار دولتی درآورده بود و سخنرانی‌ها منطبق بر سیاست دولت سلجوقی بود.

از آن طرف، در مجالس وعظ و خطابه‌ی مدرسه‌های نظامیه‌ها مردم فقط شنونده بودند و دخالتی در گفته‌ها نداشتند. یعنی این گونه فعالیت‌های مدرسه‌های نظامیه از حالت یک فعالیت علمی خارج شده و فقط یک کار تبلیغی بود.

در آمد نظامیه‌ها از موقوفاتی تأمین می‌شد که برای هر مدرسه تعیین شده بود. از این درآمد، حقوق استادان، دستمزد کارکنان و کمک هزینه‌ی دانشجویان تنگدست پرداخت می‌شد.

در نظامیه‌ها تشریفات و برنامه‌های ویژه‌ای هم اجرا می‌شد.

وقتی غزالی با حکم خواجه نظام‌الملک به استادی نظامیه‌ی بغداد گماشته شد و به بغداد رفت، استادان نظامیه دور او را گرفتند و به او گفتند: «در این‌جا رسم است که استادان

تازه‌وارد برای آشنایی با استادان دیگر مهمانی بدهند.»

او پاسخ داد: «من حاضرم این رسم شما را به جا بیاورم، اما یک شرط دارد. یا تاریخ مهمانی را شما تعیین کنید و سور ساتش را من؛ یا برعکس، سور ساتش را شما تعیین کنید و تاریخش را من...»

استادان گفتند: «تاریخش را ما تعیین می‌کنیم... امشب...»

غزالی پاسخ داد: «اگر امشب باشد، فقط می‌توانم با سرکه و نان و کمی سبزی از شما پذیرایی کنم...»

استادان که از شنیدن اسم سرکه و سبزی خوشحال نشده بودند، گفتند: «نه ... ما می‌گوییم حلوا و خوراک‌های گوشتی و نوشیدنی‌های مختلف باشد. تاریخش را تو تعیین کن.»

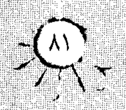
غزالی خندید و گفت: «باشد؛ دو سال دیگر بیایید و همه‌ی این چیزها را که خواستید میل کنید...»

استادان نظامیه گفتند: «با تو نمی‌شود کنار آمد. هم تاریخش را خودت تعیین کن، هم سور ساتش را خودت آماده کن.»

تدریس در نظامیه‌ها افتخار و مقامی بود که دل بسیاری از دانشمندان زمان را می‌برد. حقوقی هم که به استادان و مدیران مدرسه‌های نظامیه می‌پرداختند، مبلغ قابل توجهی بود و باعث می‌شد دانشمندان برای به دست آوردن کرسی درس و مدیریت نظامیه‌ها با هم رقابت کنند. در این مسابقه‌ها برنده کسی بود که می‌توانست در دل خواجه‌ی مقتدر خوش بنشیند.

غزالی، فقیه و متکلّم شافعی که سال‌ها در کلاس امام الحرمین علم آموزی و در نظامیه‌ی نیشابور تدریس کرده بود و صاحب فتوا بود، پس از مرگ امام‌الحرمین، رئیس نظامیه‌ی نیشابور، به یکی از همین دسیسه چینی‌ها و رقابت‌ها گرفتار آمد و مجبور شد سال‌ها در لشکرگاه در کنار خواجه نظام‌الملک پناه بگیرد و سرگردان دشت و صحرا شود.

شرایط رواج تعصب دینی، نامه نوشتن و سعایت کردن، کاری معمولی بود. به ویژه اگر فقیه یا فقیهانی هم زیر نامه را امضا می‌کردند، کار برای فردی که متهم به بددینی و بی‌دینی شده بود، سخت‌تر می‌شد. در این شرایط، دانشمندان بایستی



سعی می‌کردند خود را به وزیر مقتدر نزدیک‌تر کنند و شایستگی‌های خود را به او نشان دهند. البته بودند افراد ناشایستی که می‌توانستند از آب گل آلود ماهی بگیرند.

کتابدار نظامیه‌ی بغداد، در کتابخانه‌ی مدرسه‌ی دینی خواجه، شب‌ها را به خوشگذرانی می‌گذراند. خبر را به خواجه رساندند. خواجه در سفری که به بغداد کرد، دستور داد حقوق کتابدار را اضافه کنند و برایش نامه‌ای فرستاد که: «شنیده‌ایم هزینه‌ی زندگیت زیاد شده است...»


تصویری از جنگ جویان ترک اول قرن هفتم

نامه نوشتن به دربار و بدگویی کردن از اهل علم، از زمان غزنویان شروع شده بود. در کتاب اسرارالتوحید می‌خوانیم:

...چون شیخ ابوسعید ـ قدس‌الله روحه‌العزیز ـ در ابتدای حالت به نشابور آمد و مجلس می‌گفت و به یکبار مردمان روی به وی آوردند و مریدان بسیار پدید آمدند، در آن وقت در نشابور مقام کرامیان استاد ابوبکر اسحق کرامی بود و رئیس اصحاب رأی و روافض قاضی صاعد و هر یک را ازیشان تبع بسیار، و شیخ را عظیم منکر، و جملگی صوفیان را دشمن داشتندی...

پس ایشان بنشستند و محضری کردند و ائمه‌ی کرامیان نبشتند: «کسی این جا آمده است از میهنه و دعوی صوفیی می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر شعر می‌گوید. تفسیر و اخبار نمی‌گوید و سماع می‌فرماید و جوانان را رقص می‌فرماید و لوزینه و مرغ بریان می‌خورد و می‌خوراند و می‌گوید من زاهدم و این نه شعار زاهدان است و نه صوفیان. و خلق به یکبار روی به وی نهادند و گمراه می‌گردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده‌اند. اگر تدارک نکنند، زود بُوَد کی فتنه ظاهر گردد.»

و این محضر به غزنین فرستادند به خدمت سلطان غزنین.

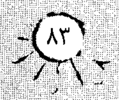
جواب نبشتند بر پشت محضر کی ائمه‌ی فریقین شافعی و حنفیه بنشینند و

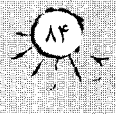
تفحّص حال او بکنند و آنچ مقتضای شریعت بر وی برانند...

چنین نامه‌ای در اواخر عمر برای غزالی هم نوشته شد. در آن زمان، غزالی از تدریس در نظامیه سرباز زده بود.

خواجه نظام‌الملک با تأسیس نظامیه‌ها و وضع قوانین غیرعلمی توانست جریان علمی ایران را در جهت منافع سیاسی خود هدایت کند و میزان دخالت دولتی را در امور علمی جامعه افزایش دهد. نتیجه‌ی فعالیت‌های خواجه نظام‌الملک و مدرسه‌های نظامیه، کنترل جریان فکر و علم به دست دولت و هدایت دانش دوستان به یک سمت خاص و وابسته کردن استاد و دانشجو به دولت بود.

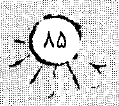
نتیجه‌ی مهم تأسیس مدرسه‌های نظامیه و اداره‌ی آن‌ها با روش خواجه‌نظام‌الملک، ایجاد محدودیت برای دانشمندان فلسفه و علم و فقیهان دیگر مذاهب اسلامی بود. با سیاست‌های خواجه‌نظام‌الملک، عملاً اندیشه‌ی اعتزالی در میدان رقابت‌های علمی به گوشه‌ای رانده شد و دیگر پس از آن نتوانست آن‌طور که باید و شاید خودنمایی کند. فلسفه دچار رکود اساسی شد و فیلسوفان به عزلت و انزوا رانده شدند. فقیهان دیگر مذاهب اسلامی دچار محدودیت شدند و... در مجموع آن طروات و شادابی علمی و آزاد اندیشی که تا پیش از روی کار آمدن سلجوقیان در ایران شایع بود، آسیب جدّی دید.





فصل ۱۳
رواج وگسترش زبان فارسی دری





شاعران و نویسندگان خراسانی و سیستانی در طول دو قرن، خط و زبان فارسی دری را کامل کردند. سلجوقیان که توانسته بودند در مدت کوتاهی مرز سرزمین‌های خود را از رودخانه‌ی سند در شرق تا دریای مدیترانه در غرب گسترش دهند، زبان فارسی را با خود به سمت غرب بردند. کم‌کم در عراق و آذربایجان، علاقه‌مندان به زبان فارسی پیدا شدند و شاعرانی از اهالی آذربایجان این زبان را برای شعر خود انتخاب کردند.

هم‌زمان با آشفتگی اوضاع خراسان که بر اثر جنگ‌های سلجوقیان ایجاد شده بود، یک شاعر فارسی‌گو به نام اسدی طوسی از خراسان هجرت کرد و در آذربایجان ساکن شد. او در این منطقه کتاب لغت فُرس خود را نوشت. در مقدمه‌ی این کتاب می‌خوانیم:

بدان که فخر مردم بر جانوران دیگر به سخن گفتن است. و سخن را تمامی به معنی است، و از دو گونه آمده است؛ یکی گونه‌ی نظم است و دیگر نثر... دیدم



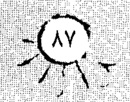
شاعران را که فاضل بودند و لیکن لغات پارسی کم می‌دانستند. و قطران شاعر کتابی کرد و آن لغت‌ها بیشتر معروف بودند. پس فرزندم حکیم جلیل اوحد اردشیربن دیلمسپارالنّجمی الشّاعر، ادام اللّه عزّه، از من که ابومنصور علی‌بن‌احمد الاسدی الطّوسی هستم، لغت نامه‌ای خواست چنان‌که بر هر لغتی گواهی بوَد از قول شاعری از شعرای پارسی و آن بیتی بوَد یا دو بیت و به ترتیب حروف آباتا ساختم. پس بنگرید تا آخر حروف، آن لغت کدام است و از حرف‌ها به باب آن حروف یاد شود تا زود بیابد و ابتدا از الف کردم و به ترتیب ساختم تا حرف یا. واللّه اعلم

قطران تبریزی شاعر آذربایجان را ناصر خسرو قبادیانی در هنگام عبور از تبریز دیده و در سفرنامه‌ی خود از او چنین یاد کرده است:

در تبریز، قطران نام شاعری را دیدم. شعری نیک می‌گفت امّا زبان فارسی نیکو نمی‌دانست. پیش من آمد. دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او را مشکل بود از من بپرسید. به او گفتم و او شرح آن بنوشت و اشعار خود بر من خواند...

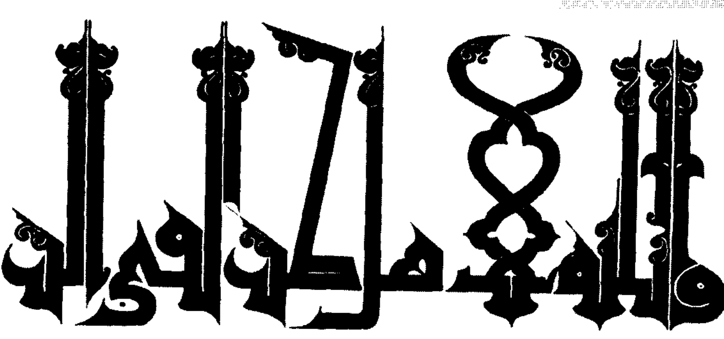
این علاقه به زبان فارسی، کم‌کم در میان مردم شهرهای دیگر هم پیدا شد و توجّه به زبان فارسی هر روز بیشتر از روز پیش گسترش یافت. در شهرهای مختلف، مثل همدان، ری و اصفهان، شعر به زبان فارسی رونق گرفت و شاعران پارسی گوی در این شهرها پیدا شدند. در آذربایجان علاقه به زبان فارسی، رفته‌رفته بیشتر شد و زمینه برای ظهور شاعرانی چون خاقانی شروانی و نظامی گنجوی که هر کدام در شعر فارسی صاحب سبک‌اند، فراهم آمد.

در نثر فارسی نیز پس از آن که دانشمندانی چون ابن‌سینا و ابوریحان کتاب‌های علمی به زبان فارسی تألیف کردند، نوشتن کتاب به زبان فارسی گسترش یافت. خیّام کتاب نوروزنامه و رساله‌ی کلیات خود را به زبان فارسی نوشت و رساله‌ای از ابن‌سینا را از عربی به فارسی ترجمه کرد. غزالی نیز کتاب احیاءالعلوم الدین خود را به زبان فارسی ترجمه کرد و به آن نام سعادت‌نامه یا



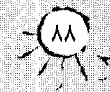
کیمیای سعادت داد. کتاب نصیحة‌الملوک را نیز برای سلطان سنجر سلجوقی نوشت. غزالی بسیاری از نامه‌های خود را به زبان فارسی دری نوشت که پس از او جمع آوری شد.

اما از سویی، در این سال‌ها نظامیه‌ها و مدارس ویژه‌ی علوم اسلامی در سراسر ایران ساخته شد. در این مدارس، نخستین ماده‌ی درسی، ادبیات و زبان عربی بود و این باعث گسترش هر چه بیشتر زبان عربی و آمیزش گسترده‌ی آن با زبان فارسی شد. کم‌کم استفاده از واژه‌های عربی در زبان فارسی رونق گرفت و به عنوان نشانه‌ای از وسعت علم و دانش شاعران و نویسندگان تلقّی شد.



قسمتی از کتیبه کوفی مسجد حیدریه قزوین قرن ششم

از دیگر سو، به دلیل حضور قدرتمندانه‌ی ترکان، زبان ترکی که زبان حاکمان بود، در ایران گسترش یافت و واژه‌هایی از آن زبان نیز وارد زبان فارسی شد.



فصل ۱۴
فیلسوف بخیل

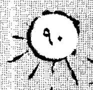




به شاگردان نظامیه‌ها گفته می‌شد که آموختن فلسفه حرام است و فیلسوفان بددین و منحرف‌اند. کتاب‌های فلسفه هم کتاب‌های گمراه‌کننده و باطلی هستند و مسلمانان پاک‌دین نباید آن‌ها را مطالعه کنند.

غزالی یکی از شاگردان نظامیه‌ی نیشابور بود و طبق فتوای فقیهان شافعی نزدیک شدن به فلسفه برایش حرام بود. اما غزالی که روح پرجنب و جوشی داشت و به شدت دنبال حقیقت بود، به بهانه‌هایی توانسته بود خود را به خانه‌ی خیام برساند و مخفیانه در درس‌های او شرکت کند.

خیام فیلسوفی بود که مجبور شده بود چند سالی از نیشابور فرار کند و در جایی مخفیانه زندگی کند، پس از برگشتن به نیشابور هم با نمایش زهد و تقوای خود و گوشه‌گیری توانسته بود امنیتی نسبی برای خود فراهم آورد. خیام با توجه به شرایط، مجلس درس محدودی در خانه‌ی خود ترتیب داده بود و تعداد محدودی شاگرد داشت.



یک روز وقتی درس خیام تمام شد، غزالی بلند شد و با سرعت از خانه‌ی استاد

بیرون رفت. اما هنوز چند قدمی دور نشده بود که ناگهان صدای طبل و دهل بلند شد. عابرانی که در آن ساعت از روز از آن‌جا می‌گذشتند، ایستادند و به دنبال صدا چشم چرخاندند. مغازه‌داران و دستفروشان و دوره‌گردان خاموش شدند و دنبال صدا گشتند. زنان و کودکان از پشت پرده‌ها و پنجره‌ها و لای درها سرک کشیدند.

غزالی که ناگهان خود را زیر سنگینی آن همه نگاه می‌دید، خشکش زد و بی‌اختیار ایستاد.

در خانه‌ی خیام هنوز باز بود و چند جوان جلو آن ایستاده بودند. طبل و دهل همچنان می‌کوبید و اهل نیشابور را خبر می‌کرد. جوانانی که جلو در خانه‌ی استاد ایستاده بودند، با تعجب به هم نگاه می‌کردند. آن صدای بی‌موقع و بی‌معنی، آنان را بیشتر از دیگران حیرت زده و گیج کرده بود. فقط غزالی بود که سرش را پایین انداخته بود و نگاهش را از مردمی که آن‌جا جمع شده بودند، می‌دزدید. آنان که نزدیک او بودند می‌توانستند ببینند که رنگش پریده و دانه‌های عرق، پیشانیش را خیس کرده است.

ناگهان درِ خانه صدایی کرد و خیام در قاب در ظاهر شد. همه به سمت استاد نگاه‌کردند. جوان سرش را بلند کرد. لبخندی روی لب استاد بود و داشت به او نگاه می‌کرد. جوان باهوش و دانشمند، با همان نگاه اول همه چیز را فهمید.

استاد از درگاه عبور کرد و پای در کوچه گذاشت. هنوز لبخند روی لب استاد بود. جوان تاب دیدن لبخند استاد را نداشت. شاگردان و مردم، رد نگاه استاد را گرفته بودند و کنجکاو به او نگاه می‌کردند. استاد مثل سرداری پیروز لبخند می‌زد. غزالی در تله‌ای افتاده بود که هیچ وقت فکرش را نمی‌کرد. راه گریزی نداشت. یک طرف کوچه استاد بود و یک طرف مردم. طبل و دهل هم همچنان می‌کوبید. انگار استاد به آنان گفته بود که تا جمع شدن تمام اهل نیشابور بزنند.



استاد آرام آرام به مرد جوان نزدیک شد و درست روبه‌روی او ایستاد. ناگهان صدای طبل و دهل قطع شد و سکوت فضا را پر کرد. همه به استاد و شاگردش که روبه‌روی هم ایستاده بودند نگاه می‌کردند. گوش جوان سوت می‌کشید. صدای ضربان قلبش را که انگار می‌خواست سینه‌اش را بشکافد و بیرون بیاید، می‌شنید. استاد خیره در چشمان جوان نگاه می‌کرد. توان غزالی تمام شد و سرش پایین افتاد. استاد با صدای بلند گفت: «این فقیه جوان هر روز آهسته و بی‌سر و صدا به خانه‌ی من می‌آید و از من درس فلسفه می‌آموزد... اما وقتی از پیش من می‌رود، بین مردم مرا ملامت می‌کند و نسبت کفر و کافری به من می‌دهد... می‌خواهم بدانم اگر به چیزهایی که درباره‌ی من می‌گوید یقین دارد، چرا به خانه‌ی من می‌آید و پای درس من می‌نشیند؟...»

غزالی دیگر نتوانست در آن‌جا بماند. چرخید و از میان مردم گریخت.

خیام خود را شاگرد ابن‌سینا می‌دانست و در مقدمه‌ی رساله‌ی کون و مکان، این را اعلام کرده بود. خیام در اغلب رشته‌های علوم عقلی و اسلامی زمان خود به استادی رسیده بود.

روزی خیام به مجلس یکی از بزرگان رفت. در آن مجلس، دانشمندان جمع بودند و درباره‌ی اختلاف قاریان قرآن در خواندن برخی آیه‌ها بحث می‌کردند. وقتی خیام وارد شد، صاحبخانه گفت: «چه حسن تصادفی! مسئله را به اهلش بسپاریم...»

و مسئله را با خیام در میان گذاشتند. خیام تمام گفته‌های قاریان را برشمرد و اختلاف آنان را یک به یک گفت. حتی به مواردی اشاره کرد که حاضران در مجلس تا آن زمان نشنیده بودند. در پایان، آن نوع از خواندن را که به نظر خودش درست‌تر می‌آمد، با دلیل‌های کافی معرفی کرد.

وقتی حرف‌های خیام تمام شد، رئیس قاریان گفت: «خداوند دانشمندانی مثل تو را زیاد کند و جهان را از وجود مبارک چنین امامی خالی ندارد. من فکر نمی‌کردم کسی از قاریان جهان، تمام این مسائل را بداند و دلیل‌های آن‌ها را بشمارد؛ دیگر چه رسد به آدمی مثل خیام که تخصصش فلسفه و ریاضیات است.»



پس از ابن‌سینا سه دیدگاه درباره‌ی فلسفه شایع شد.

دیدگاه نخست این بود که ابن سینا فلسفه‌ی خالص را با مباحث کلامی آلوده کرده و باعث انحراف فلسفه از مسیر درست خود شده است. برخی از فیلسوفان - مثل اسمعیل الهروی -که چنین دیدگاهی داشتند، در هنگام تدریس، فقط به طرح نظرات فیلسوفان تا فارابی اکتفا می‌کردند و نظرات ابن‌سینا را مطرح نمی‌کردند.

دیدگاه دوم این بود که ابن‌سینا حرف آخر را در فلسفه مطرح کرده و دیگر سخنی برای گفتن نمانده است. این نظریه بیشتر از طرف شاگردان مستقیم ابن‌سینا و شاگردان شاگردان او مطرح می‌شد. آنان معتقد بودند که کار فیلسوفان پس از ابن‌سینا، شرح و تفسیر کتاب‌ها و نظرات اوست.

دیدگاه سوم، حرام بودن فلسفه و کافر خواندن فیلسوفان بود. این دیدگاه از طرف دشمنان سنتی فلسفه که همان فقیهان بودند مطرح می‌شد.

خیام که تا حدودی معتقد به دیدگاه دوم بود، در چنبره‌ی فتواهای فقیهان اسیر شده بود و فرصتی برای فعالیت علمی نداشت.

خیام زمانه‌ی خود را چنین توصیف کرده است:

دچار زمانه‌ای شده‌ایم که اهل علم از کار افتاده و جز عده‌ی کمی باقی نمانده‌اند که از فرصت برای بحث و تحقیقات علمی استفاده کنند. برعکس، حکیم نمایان دوره‌ی ما همه دست اندرکارند که حقّ را با باطل بیامیزند و جز ریا و تدلیس (معرفت فروشی) کاری ندارند. اگر دانش و معرفتی نیز دارند، صرف اغراض پست جسمی می‌کنند. اگر با انسانی مواجه شدند که در جست‌وجوی حقیقت صادق و راسخ است و روی از باطل و زور می‌گرداند و گرد تدلیس و مردم فریبی نمی‌گردد، او را موهون و شایسته‌ی استهزا می‌دانند. در هر حال به خدا پناه می‌بریم.

خیام در پاسخ مردی که از او رساله‌ای در ریاضیات خواسته بود، چنین نوشته است::

...من دیگر ناامید شده بودم از دست یافتن به شخصی که به فضایل علمی و عملی آراسته بوده، هم به امور علمی و هم به امور دنیوی توجّه داشته، در عین حال خیرخواه ابنای نوع باشد...

خیام شرایط مناسبی برای تدریس و نوشتن به دست نیاورد و تنها چهار رساله در زمینه‌ی فلسفه نوشت:

۱. رساله‌ی کون و مکان

۲. جواب به سؤالی درباره‌ی خالق خیر و شر، مسئله‌ی جبر و اختیار و تحقیقی در معنی بقا

۳. رساله‌ای به زبان فارسی با نام رساله در علم کلیّات

۴. رساله‌ای در تحقیق معنی وجود

خیّام رساله‌هایی هم در علم ریاضی نوشت که عبارت‌اند از:

۵. جبر و مقابله

۶. رساله‌ی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس (اشکالاتی بر کتاب هندسه‌ی اقلیدس)



۷. رساله‌ی فی الاحتیال لمعرفه مقداری الذهب و الفضه فی جسم مرکب منهما (محاسبه‌ی مقدار طلا و نقره در آلیاژهای این دو فلز)

۸. لوازم المکنه (درباره‌ی فصل‌ها و علّت اختلاف هوای شهرها و مناطق مختلف)

۹. رساله‌ی کوتاهی در حلّ یک مسئله‌ی جبری به کمک مقاطع مخروطی

خیام رساله‌ی کون و مکان را به خواست یکی از بزرگان فارس نوشت.

خیام مثل همه‌ی فیلسوفان، نه تنها در فلسفه‌ی اولی یا حکمت الهی استاد بود، بلکه در نجوم و ریاضیات و پزشکی و داروسازی و فیزیک و... هم دانشمند بود.

در سال ۴۶۷ هـ. ق. ملکشاه سلجوقی به فکر اصلاح تقویم ایرانیان افتاد. در آن زمان، تقویم ایران به نام تقویم یزدگردی خوانده می‌شد.

تقویم یزدگردی، شامل دوازده ماه سی روزه و پنج روز اندرگاه بود که به ماه هشتم، یعنی آبان‌ماه اضافه می‌شد.

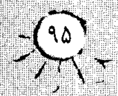
در این تقویم، $\frac{1}{4}$ روز که اضافه بر ۳۶۵ روز هر سال است، نادیده گرفته شده و باعث شده بود که در هر ۱۲۰ سال، یک سال ۱۳ ماهه به وجود آید. با وجود این تصحیح، در طول زمان، نوروز به نیمه‌ی اسفند ماه و (تقریباً ۱۳ اسفند) افتاده بود.

ملکشاه سلجوقی سه ستاره‌شناس بزرگ را مأمور اصلاح تقویم کرد و از آنان خواست که کبیسه‌ی دقیقی تعیین کنند تا نوروز را در اوّل سال و اوّلین روز فروردین ثابت نگه دارد.

سه دانشمند، خیام و ابوالمظفرالاسفزاری و میمون‌النحیب‌الواسطی بودند. این دانشمندان به مدت سه سال در رصدخانه‌ی اصفهان مستقر شدند و تقویم خورشیدی را که به نام جلال‌الدین ملکشاه سلجوقی، تقویم جلالی نامیده شد، ساختند. بر اساس این تقویم، سال همان ۱۲ ماه را داشت و پنج روز اضافه به ماه آخر افزوده شده بود و هر چهار سال یک بار، یک سال کبیسه درست کردند.

این تقویم از روز دهم رمضان سال ۴۷۱ هجری قمری مصادف با ۱۵ مارس سال ۱۰۷۹ میلادی به طور رسمی به کار گرفته شد.

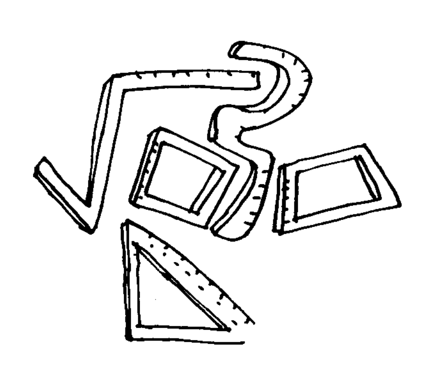
نکته مهم در این کار، محاسبه‌ی دقیق طول سال بود. خیام و همکارانش طول



سال اعتدالی را ۳۶۵/۲۴۲۱۹۸۵۸ روز به دست آوردند.[1]

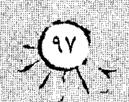
همه می‌گفتند که خیام در کار آموختن علم و دانش و انتقال آن به دیگران بخیل است. اما شرایطی که خیام در آن پا به عرصه‌ی فکر و اندیشه گذاشته بود، برای برقراری گفت‌وگوهای علمی بسیار نامناسب بود؛ به ویژه برای دانشمندی که به علم خالص ایمان داشت و می‌خواست زندگی شایسته و پاکی داشته باشد.

۱. در قرن نوزدهم، طول سال اعتدالی ۳۶۵/۲۴۲۱۹۸۷۹ روز محاسبه شد.



فصل ۱۵

می‌پرسم، پس هستم!!



جهان از چه چیزی درست شده است؟
زمین چه شکلی دارد؟
آسمان چیست؟
چرا ابرها سقوط نمی‌کنند و به زمین نمی‌افتند؟
چرا ستاره‌ها با هم برخورد نمی‌کنند؟
باد چیست؟
باران چیست؟
آتش چیست؟
چرا انسان‌ها بیمار می‌شوند؟
چرا انسان‌ها می‌میرند؟
چرا برخی زمین‌ها حاصلخیزتر از زمین‌های دیگرند؟
چرا در فصل‌های مختلف، دمای هوا کم و زیاد می‌شود؟
و...

این‌ها نمونه‌ای از پرسش‌هایی است که انسان‌ها در هنگام مشاهده‌ی جهان مطرح می‌کنند. طرح این پرسش‌ها و جست‌وجوی پاسخ‌های قانع کننده برای آن‌ها یکی از وظایف فیلسوفان بود.

در یونان باستان، هم‌زمان با سقراط، کسان دیگری هم دنبال دانش و آگاهی و حقیقت بودند.

دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ پیش از میلاد - در کتاب‌های ایرانی و عربی، اسم این دانشمند ذیمقراطیس نوشته شده است.) یک روز از خودش پرسید:

«هر جسم - مثلاً یک تکه سنگ - تا کجا می‌تواند تقسیم شود؟»

او مشاهده کرده بود که سنگ نصف می‌شود، نصف آن هم نصف می‌شود، و همین‌طور نصف‌ها باز نصف می‌شوند و...

دموکریتوس پرسید:

«این کار تا کجا می‌تواند ادامه پیدا کند؟»

و پاسخ داد:

«جسم پس از تقسیم شدن‌های فراوان، به چیزی می‌رسد که دیگرتقسیم شدنی نیست و اسم آن چیز اتم(اَ =نه، تم=تقسیم) است.»

ارسطو هم این پرسش را از خودش پرسیده بود. ولی پاسخ او متفاوت بود. او به این نتیجه رسیده بود که جسم تا بی‌نهایت تقسیم می‌شود و کار تقسیم شدن اجسام، هرگز به پایان نمی‌رسد.

این پرسش و پاسخ‌ها به مسلمانان رسید و آنان درباره‌ی این چیزها فکر کردند و نتایج دیگری گرفتند.

برای مثال، ذره‌گرایان یا اتمیست‌های مسلمان، به این نتیجه رسیده بودند که ذرّه چهار گوشه است؛ چون اگر گرد باشد، نمی‌تواند به ذره‌های - اتم‌های - دیگر بچسبد.

بعضی از دانشمندان مسلمان گفته بودند

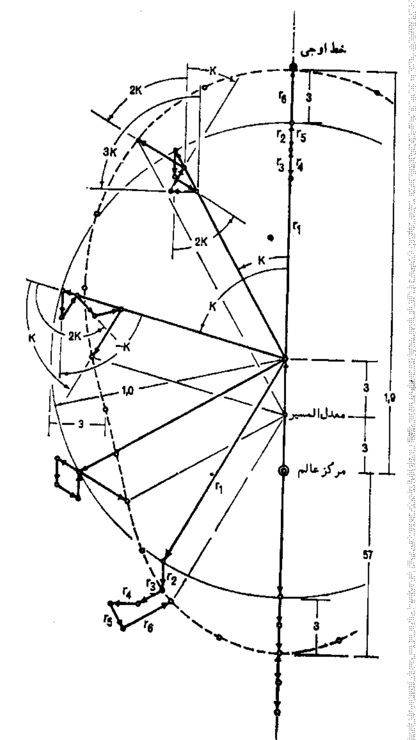


ذره‌ها ـ اتم‌ها ـ یکسان‌اند.

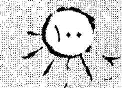
بعضی دیگر گفته بودند همه‌ی ذره ـ اتم ـ ها یکسان نیستند و با هم تفاوت‌هایی دارند.

انسان‌ها همان‌طور که درباره‌ی باران و آب و آسمان می‌پرسند، درباره‌ی خدا و نبوت و معاد هم پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند.

فیلسوفان به مجموعه‌ی پرسش‌هایی که درباره‌ی خدا و نبوت و معاد و... مطرح می‌شود، نام فلسفه‌ی اولی یا حکمت الهی داده بودند. از میان مباحث فلسفی، آن بخش که مورد انتقاد دانشمندان علوم اسلامی قرار گرفته بود، فلسفه‌ی اولی یا حکمت الهی بود. اما بخش‌های دیگر فلسفه، پرسش‌ها و پاسخ‌هایی بود که درباره‌ی پدیده‌های طبیعی مطرح می‌شد. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها در زیر عنوان‌هایی مثل ریاضیات، هندسه، جبر، ستاره شناسی، فیزیک، کیمیا (شیمی) مکانیک (یا علم حرکت)، پزشکی و داروسازی، معدن شناسی، خاک شناسی، هواشناسی و... طبقه‌بندی می‌شد. هر دانشجوی علم فلسفه، در آغاز کار خود، این علوم را آموزش می‌دید و درباره‌ی تمامی این مباحث، اطلاعات پایه را کسب می‌کرد. در کتاب‌های فلسفی هم بخش‌هایی به این موضوع‌ها اختصاص داشت. برای نمونه، ابن‌سینا در کتاب‌های فلسفی خود به ریاضیات، فیزیک و... پرداخته بود.



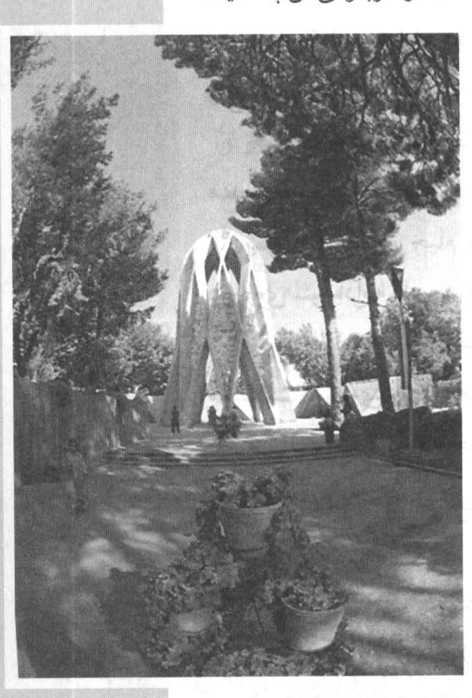
هر فیلسوف، پس از گذراندن دوره‌ی آموزش خود، بر اساس علاقه‌ی شخصی در یک یا چند رشته مطالعات خود را وسعت می‌داد. برای مثال، رازی و ابن‌سینا در داروسازی و پزشکی و ابوریحان بیرونی در ریاضیات و نجوم و فیزیک معروف شده بودند. اما هم ابن‌سینا و هم رازی اطلاعات ریاضی و نجوم زیادی داشتند و ابوریحان به عنوان یک پزشک و داروساز می‌توانست بسیاری از



بیماری‌ها را درمان کند.

روش کار فیلسوفان در مطالعات علمی، مشاهده کردن، طرح پرسش و جست‌وجو برای یافتن قانع کننده‌ترین پاسخ بود.

دموکریتوس و ارسطو، هیچ‌کدام برای اثبات نظریه‌ی خودشان درباره‌ی اتم، آزمایشی نکرده بودند. آنان تقسیم شدن اجسام را مشاهده و درباره‌ی آن‌چه دیده بودند، فکر کرده بودند.



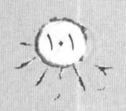
محمّدبن زکریای رازی به روش مشاهده‌ی فیلسوفان، تجربه کردن را نیز افزوده بود. ابوریحان بیرونی نیز روش‌های تجربی را وسعت داده و در کتاب‌های خود آن‌ها را ثبت کرده بود.

فیلسوفان نگاهی متفاوت به جهان داشتند. این نگاه در طول سالیان در میان مسلمانان و ایرانیان رایج شده بود. ایرانیان یاد گرفته بودند درباره‌ی همه چیز بپرسند و درباره‌ی همه‌ی پدیده‌های کلی و جزئی فکر کنند و دست به تجربه بزنند و حاصل تجربه‌های خود را در کتاب‌هایی ثبت کنند.

موضوع‌هایی که ایرانیان درباره‌ی آن‌ها مطالعه کرده بودند، بسیار متنوع بود. ریاضیات، پزشکی، داروسازی، فیزیک، کشاورزی، دامداری، شکار حیوانات، دریانوردی، خاک شناسی، معدن شناسی، ساختن زمان سنج‌های آبی، جغرافیا، مردم شناسی، بوم‌شناسی و... مورد مطالعه و دقّت ایرانیان قرار گرفته و کتاب‌هایی در این موضوع‌ها نوشته شده بود.

این کتاب‌ها در کتابخانه‌های سراسر ایران نگهداری می‌شد و مراجعه کنندگان می‌توانستند آن‌ها را مطالعه کنند.

خیام به عنوان یک فیلسوف، نگاهی علمی به جهان داشت. او در مقام یک ریاضی‌دان سعی می‌کرد با معنا کردن پدیده‌های جهان و تبدیل آن‌ها به معادلات ریاضی، پاسخی برای پرسش‌های متعدد انسان‌ها پیدا کند.



خیام در کتاب فی البراهین علی المسائل الجبر و المقابله از مقاطع مخروطی برای حل مسائل جبری استفاده کرد، شکل‌های مختلف معادلات درجه‌ی سوم را به نحوی کامل طبقه‌بندی کرد و برای هر یک راه حل هندسی یافت.

روش خیام در حلّ معادلات درجه‌ی سوم، روشی تحلیلی و هندسی است. قضیّه‌ای که خیّام با آن روبه‌رو بود، این بود:

چهار نقطه‌ی تقاطع دو سهمی که محورهای آن‌ها بر هم عمودند، بر یک دایره واقع‌اند.

خیام با نوشتن مختصّات دو سهمی به معادله‌ی دایره رسید و با روشی هندسی، معادله را حل کرد.[1]

پس از این کار، خیام به طور کاملاً علمی و منظّم به کار در مورد معادلات درجه‌ی سوم ادامه داد و درباره‌ی ضرایب معادلات درجه‌ی سوم بحث کرد.[2]

خیام در ادامه‌ی کار خود در مورد معادلات درجه‌ی سوم، به احتمال وجود معادلات درجه‌ی چهارم هم رسید.[3]

مسئله‌ی دیگری که خیام آن را طرح کرد، وجود وسیله‌ای است برای یافتن ریشه‌ی سوم یک عدد. این وسیله برای کسانی که مخروطات بلد نبودند، کاربرد داشت.

مسئله‌ی دیگری که خیام به آن پی برد، به دست آوردن تفاضل توان n دو عدد صحیح بود. او پاسخ‌های ممکن را در جدولی مثلّثی شکل قرار داد.[4]

کار دیگر خیام مربوط به نظریه‌ی فیثاغورسیان بود. فیثاغورسیان به استعمال عدد و استفاده از آن در هندسه علاقه‌مند بودند. فیثاغورسیان که پیروان اصالت ذره نامیده می‌شدند، معتقد بودند که مکان، مرکب از نقاط غیرقابل تجزیه و زمان، مرکّب از آنات غیرقابل تجزیه است. این نظریه آنان را به سمت اصالت دادن به عدد هدایت کرد.

فیثاغورسیان معتقد بودند که ماده از ذراتی درست شده که بین آن‌ها خلأ است. بر اساس این نظریه، بررسی مکان فقط با توجه به ذرات ممکن می‌شد؛ چون اگر چنین نبود، روش عددی و حسابی آنان در هندسه و این گفته که اشیا عددند، قابل توجیه نبود.

۱. کار خیام، در واقع آغاز هندسه‌ی تحلیلی است که به نام دکارت ثبت شده است. دکارت چهار قرن پس از خیام این روش را معرفی کرد.

۲. خیام در حل معادلات درجه‌ی سوم به روش هندسه‌ی تحلیلی، طبق عادت آن زمان، مقاطع مخروطی را به اندازه‌ی نیاز مسئله و نیمه می‌کشید؛ در نتیجه به جواب‌های مثبت معادله‌ها می‌رسید. اگر خیام این مقاطع را کامل رسم می‌کرد، به احتمال قوی به وجود اعداد منفی پی می‌برد.

۳. در آن زمان، تصور وجود فضای هندسی چهاربعدی، بسیار سخت و شاید ناممکن بود.



اما خود فیثاغورس کشفی کرد که این نظریه را باطل کرد. او گفت مجموع مجذورهای اضلاع یک مثلث قائم الزاویه با مجذور وتر آن برابر است.

از آن طرف، فیثاغورسیان ثابت کرده بودند که مجذور هیچ عدد صحیحی نمی‌تواند دو برابر مجذور عدد دیگری باشد.

حال مثلثی را فرض کنید که از نصف یک مربع به دست آمده باشد. اضلاع مربع با هم برابرند، پس مجذور وتر این مثلث با دو برابر مجذور یک عدد برابر خواهد بود. در این صورت، نسبت طول ضلع به طول وتر، مقادیری اصم و گنگ خواهد بود. این مطلب، اساس فلسفه‌ی فیثاغورس را متزلزل کرد. چون او و پیروانش معتقد بودند که اشیا عددند. اما عددی که بتواند نسبت وتر و ضلع مربع فوق را با آن نشان داد، وجود نداشت.

خیام در کتاب شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید که آن‌ها به تناسب مشهور استناد کرده‌اند؛ در حالی که یک تناسب حقیقی وجود دارد و هر کجا که تناسب حقیقی وجود داشته باشد، تناسب مشهور هم وجود خواهد داشت. در ادامه‌ی این کتاب، خیام به توسعه‌ی مفهوم عدد می‌پردازد و می‌گوید:

« ... و شمارگران، یعنی مسّاحان، چه بسیار است که گویند نصف واحد و ثلث واحد و غیر آن از اجزاء. و حال آن که واحد قسمت‌پذیر نباشد. بلکه غرض ایشان واحد است نه واحد مطلق حقیقی که اعداد حقیقی از آن مرکّب می‌شود؛ بلکه مقصودشان واحد مفروضی است که پیش از ایشان قابل تجزیه و تقسیم باشد..»

بحث دیگر خیام در هندسه‌ی اقلیدسی بود. هندسه‌ی اقلیدس بر این اصل بنا شده بود که از نقطه‌ای خارج یک خط، فقط یک خط

۴. این مسئله در کتاب‌های ریاضی‌دانان پس از خیام هم بارها تکرار شد. اما این مثلث حسابی به نام پاسکال - ریاضی‌دان فرانسوی - ثبت شده است که در این اواخر پس از جست‌وجوهایی در تاریخ علم، معلوم شد که خیام نخستین بار آن‌ها را پیدا کرده است. خیام در کتاب جبر و مقابله‌ی خود می‌نویسد: «... و هندیان را در استخراج جذر و کعب، طریقه‌ای است مبتنی بر اندک استقرایی، و آن شناسایی مربعات اعداد نه‌گانه، یعنی مربع یک و دو و سه و... و نیز حاصل‌ضرب بعضی در بعضی است. یعنی حاصل‌ضرب دو در سه و امثال آن... و ما انواع این طریقه را افزون کردیم. یعنی استخراج مال مال و مال کعب و کعب کعب و غیره را بر آن‌ها افزودیم. و این اضافات، تازه است و این براهین، براهینی عددی مبتنی بر قسم‌های مربوط به علم حساب در کتاب اسطقسات است.»

موازی با آن می‌توان رسم کرد. این نظریه وقتی درست است که ما مثل یونانیان زمین را مسطح فرض کنیم. ولی هر گاه زمین را کره بگیریم، از یک نقطه خارج این خط، بیش از یک خط موازی با آن خط می‌توان رسم کرد.

ریاضی‌دانان مسلمان سعی کردند این اصل را که اقلیدس بدون اثبات آن را پذیرفته بود، ثابت کنند. خیام نیز تلاش‌هایی را در این زمینه انجام می‌دهد و به پیدایی هندسه‌ی نااقلیدسی کمک فراوان می‌کند.

کشف دیگر خیام در علم فیزیک بود. او توانست نسبت ترکیبی دو فلز طلا و نقره را برای تشکیل یک آلیاژ محاسبه کند.

هر گاه خواستید بدانید که در یک جسم مرکب چقدر طلا و نقره است، اول باید وزن آن را در هوا و آب به دست آورید. بعد به اندازه‌ی وزن جسم، طلا و نقره‌ی خالص انتخاب کنید و وزن آن دو را در هوا و آب معلوم کنید. سپس نسبت وزن هوایی و آبی جسم و طلا و نقره‌ی خالص را جدا، جدا به دست آورید و این سه نسبت را با هم بسنجید. اگر نسبت جسم با نسبت طلا برابر باشد، معلوم می‌شود همه‌ی جسم طلاست. و اگر نسبت جسم با نسبت نقره برابر باشد، معلوم می‌شود همه‌ی جسم نقره است. و اگر با هیچ کدام مساوی نباشد، معلوم می‌شود شمشی از طلا و نقره است که با مقایسه‌ی نسبت جسم با نسبت طلا و نقره و اختلافی که با آن‌ها دارد، می‌توان حساب کرد که چقدرش طلا و چقدرش نقره است.

هم‌زمان با خیام در مناطق مختلف ایران دانشمندان متعددی در علوم مختلف مشغول فعالیت بودند. چند نفر از شاگردان ابن‌سینا در خراسان، فیلسوفان و ریاضی‌دانانی در بغداد، پزشکانی در ری، ستاره‌شناسانی در اصفهان و...

مخالفان فلسفه با علوم وابسته به فلسفه هم مخالفت می‌کردند، اما نتوانسته بودند آن طور که فیلسوفان را گوشه نشین کرده بودند، ریاضی‌دانان و پزشکان را هم



از میدان علم بیرون برانند. تعدادی از دانشمندان که در شهرهای مختلف زندگی می‌کردند این‌ها بودند:

علی قطان مروزی (۴۶۵ـ۵۴۸ هـ . ق.) در مرو دکانی داشت و در آن‌جا به کار طبابت مشغول بود. او کتاب کیهان شناخت را در علم ریاضی به فارسی نوشت.

ابوحاتم المظفرالاسفزاری (درگذشت: ۵۱۵ هـ . ق.) که با خیام در اصلاح تقویم همکاری کرده بود. او کتاب‌های زیادی در ریاضیات نوشت.این دانشمند، وسیله‌ای برای تعیین خلوص و عیار بر اساس قانون ارشمیدس ساخت و به خزانه‌ی سلطان سنجر هدیه کرد. اما خزانه‌دار که مردی نادرست بود، از ترس آن که دزدی‌های او آشکار شود، آن دستگاه را خرد کرد.

ظهیرالدّین محمّدبن مسعودالمسعودی الغزنوی ریاضی‌دانی بود که در خراسان زندگی می‌کرد. او کتابی به نام کفایه‌التعلیم به فارسی نوشت و نیز کتاب‌هایی در ریاضیات و کتابی به نام معرفت عناصر و کائنات جو تألیف کرد.

سیداسماعیل جرجانی (۴۳۴-۵۳۱ هـ . ق.)در خراسان کتابی در طب به فارسی نوشت. هر چند او چیز زیادی به گفته‌های ابن‌سینا اضافه نکرد، اما مثل ابن‌سینا در تمام کشفیات گذشتگان، تحقیق مجدّد کرد و دایرةالمعارفی از کتاب‌های پزشکان بزرگ پیش از خود گرد آورد و یکی از کتاب‌های مرجع علم پزشکی را تألیف کرد.

همه‌ی این دانشمندان می‌خواستند حقیقت جهان را درک و پدیده‌های طبیعی را به شکلی علمی برای بشر قابل فهم کنند.

رواج نگاه علمی به جهان و جست‌وجوی پاسخ پرسش‌های علمی، باعث به وجود آمدن یک جریان پرشتاب علمی در بین دانشمندان شد. این جریان علمی تا پیش از روی کار آمدن حکومت ترکان، فراتر از حد و مرزهای سیاسی و دینی و مذهبی در سراسر ایران وجود داشت.

ابوریحان بیرونی که در دربار محمود غزنوی ساکن بود، مدتی با ابن سینا که از دربار غزنویان گریخته و در مرکز ایران و در دربارهای آل بویه ساکن شده بود، مکاتبه‌ی علمی داشت. او در نامه‌ای از ابن‌سینا درباره‌ی ماهیّت دما و نور پرسیده و ابن‌سینا پاسخی را که مناسب می‌دانست برای او فرستاده بود.



هرگاه دانشمندی در شهری ظهور می‌کرد، آوازه‌اش در سراسر ایران می‌پیچید و دانشجویان برای استفاده از درس او رنج سفرهای طولانی را به جان می‌خریدند. کتاب‌هایی که دانشمندان علوم مختلف می‌نوشتند، به سرعت در سراسر ایران پخش می‌شد و به دست علاقه‌مندان می‌رسید. گفته‌های دانشمندان درباره‌ی صاحبان علم و اندیشه، با سرعتی غیرقابل باور سراسر ایران را طی می‌کرد و به گوش همه می‌رسید.[1]

---

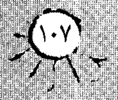
۱. زمانی که ابن سینا در حال گریز از دست مأموران محمود غزنوی بود، برای دیدن قابوس، حاکم گرگان و پناه گرفتن در دربار او به گرگان رفت. اما از بخت بد، زمانی که به گرگان رسید، چند روزی بود که نزدیکان قابوس، شاه را گرفته و در قلعه‌ای به بند کشیده بودند. ابن سینا مدتی به گمنامی در گرگان زندگی کرد و در بیمارستان آن شهر به طبابت پرداخت. تا آن که یک روز فرستاده‌ی دربار برای معالجه‌ی بیماری که از نزدیکان قابوس بود، دنبال او آمد. وقتی ابن سینا به دربار رسید، جوان زیبا رویی را دید. به او گفتند که تمام پزشکان گرگان این بیمار را معاینه کرده‌اند، اما نتوانسته‌اند او را درمان کنند. ابن سینا جوان بیمار را معاینه کرد و فهمید که او دچار بیماری روحی شده است. از آن‌جایی که ابن سینا به تأثیر سن انسان‌ها در رفتار روح و جسم آنان آگاهی داشت و می‌دانست که جوانان بسیار عاطفی‌اند، خواست مردی را که نام تمام محلّه‌های گرگان را بلد است، نزد او بیاورند. وقتی مرد وارد شد، ابن سینا نبض بیمار را گرفت و از مرد خواست نام یک محله‌ها را بگوید. ابن سینا می‌دانست که یکی از دریچه‌های دیدن شرایط روحی انسان‌ها، تعداد ضربان قلب است. مرد نام محله‌ها را گفت تا به یکی از محله‌ها رسید. ناگهان ابن سینا حس کرد که تعداد ضربان قلب جوان بیمار بیشتر شده است. ابن سینا از درباریان خواست کسی را که نام تمام ساکنان آن محله را می‌داند، نزد او بیاورند. او دوباره نبض جوان را گرفت و از مرد خواست که نام تمام ساکنان محله را بگوید. این بار هم وقتی نام خانواده‌ای برده شد، ضربان نبض جوان شدت یافت. ابن سینا درد جوان را فهمید و گفت: «این جوان عاشق دختر این خانواده است و بیماریش بیماری عشق است.»

درباریان گفتند: «آن خانه، خانه‌ی خاله‌ی این جوان و آن دختر، دختر خاله‌ی بیمار است.»
و بعد گفتند: «تو هم بوعلی سینا هستی...»



فصل ۱۶
نانی که گرم شد





اسلام از نخستین روزهای ظهور، با رهبانیّت و زاهد مسلکی و گوشه‌گیری مخالفت کرده بود. در قرآن آیه‌های بسیاری وجود دارد که با هدف نظم دادن به زندگی مسلمانان در این جهان نازل شده‌اند. حتی خدا در آیه‌ای مسلمانان را مؤاخذه می‌کند که چه کسی حلال خدا را برای بندگانش حرام کرده است؟

اما با این همه، از همان روزهای نخست، نوعی تمایل به زهد و دوری از دنیا در بین مسلمانان دیده شده بود. این تمایل و گرایش به زهد در قرن‌های اول و دوم هجری که مسلمانان با مسیحیان و هندوها آشنا شدند، کم‌کم شکل و شمایل منظمی گرفت و واژه‌ی تصوف در میان مسلمانان پیدا شد.

مسلمانان مثل تمام علوم و معارفی که از دیگران گرفته بودند، نخست تصوف را با اندیشه‌ی اسلامی آمیختند و به آن رنگ و بوی مسلمانی دادند. سپس از دل آن تصوف اسلامی را بیرون آوردند.

صوفیان می‌گفتند:

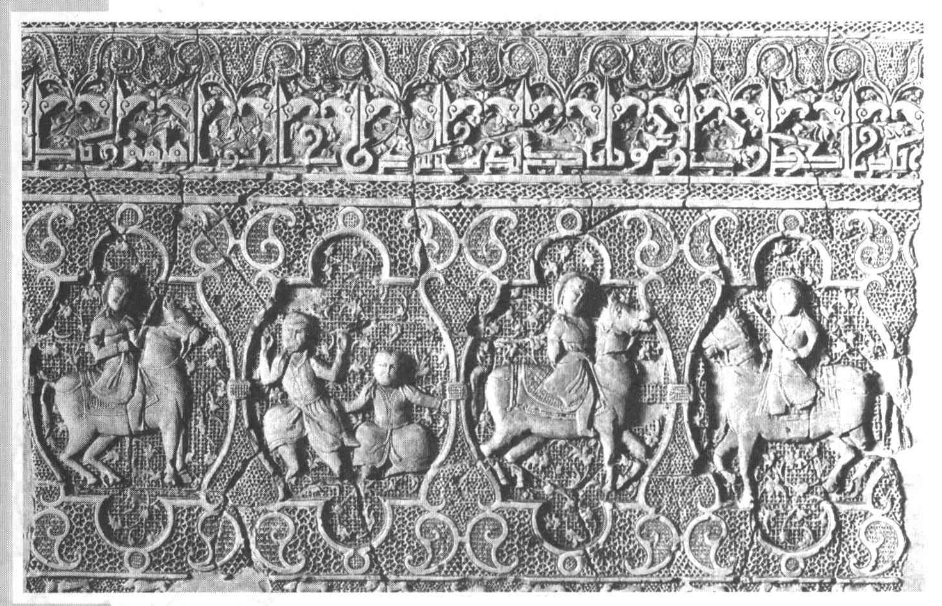


حقیقت اصلی، واقعی و بزرگ، خداست، و انسان در این جهان به دنبال آن

حقیقت است.

این جهان که انسان می‌تواند با حواس خود آن را درک کند، جهان علت‌ها و معلول‌هاست. انسان از راه مشاهده و استدلال عقلی می‌تواند به نوعی از آگاهی دست پیدا کند، اما نمی‌تواند به حقیقت جهان برسد.

حقیقت جهان، چیزی در پشت این جهان است. یعنی جایی است که در آن



گچبری قرن ششم و هفتم هجری

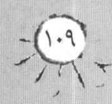
قانون علیت حاکم نیست.

آن جهان دوم و برتر که به حقیقت نزدیک است، خود فاصله‌ای زیاد با حقیقت مطلق که خداست، دارد.

راه درک جهان حقیقی و خدا ـ و به طور کلی راه درک حقیقت ـ نه از عقل، که از دل می‌گذرد.

عقل نمی‌تواند از راه استدلال به خدا برسد. خدا حقیقتی است که انسان می‌تواند با پاک کردن روح و جسم و جان خود، به آن دست یابد. این تجربه با تجربه‌ی حسی و عقلی متفاوت است.

در تجربه‌ی صوفیانه خدا در جایی بیرون از انسان تجربه‌کننده، قرار نگرفته است، بلکه خدا از درون انسان تجربه‌گر جاری می‌شود و انسان حقیقت را در



نمی‌یابد، بلکه به آن واصل می‌شود.

صوفیان پس از نشان دادن راه رسیدن به حقیقتِ، سکوت می‌کردند و هیچ توصیفی از آن حقیقتی که به گفته‌ی خودشان آن را می‌دیدند، نمی‌دادند. صوفیان می‌گفتند آنچه صوفی در این راه مشاهده می‌کند، در قالب واژه جا نمی‌گیرد. چون این واژه‌ها حاصل تجربه‌های حسّی انسان‌هایند و تجربه‌های صوفیانه با تجربه‌های حسی تفاوت دارند.

صوفیان معتقد بودند تجربه‌ی اهل دل خطاناپذیر است و هر چه آنان می‌بینند، یقینی و درست است.

صوفیان می‌گفتند انسان از دو بخش جسم و روح تشکیل شده است. جسم از این جهان است و روح از شراکت انسان با حقیقت وجود، و از زندگی کلی سرچشمه می‌گیرد. جسم در این جهان از طریق حواس پنجگانه که ابزار شناخت عقلی‌اند، به شناخت این جهان می‌رسد. اما روح که آن هم مثل جسم ابزاری برای شناخت دارد، به درک جهان حقیقی دست می‌یابد. همان طور که در کار تعلیم و تربیت حواس جسمانی معلمی لازم است و باید انسان تلاش کند، در کار تعلیم روحانی هم مرادی لازم است و انسان باید ریاضت بکشید.

در اندیشه‌ی تصوف، مراد کسی بود که راه عبور از این عالم و رسیدن به جهان برتر را می‌دانست و می‌توانست راهنمای اهل طریقت باشد.

بر اساس این اعتقادات، صوفیان، سالکان راه حقیقت را از فکر کردن درباره‌ی خدا و جست‌وجوی دلیل برای وجود او منع می‌کردند.

از طرف دیگر، کرامات، یعنی اقدام به کارهای خارق‌العاده در بین صوفیان رایج شده بود و هر صوفی با کاری عجیب و غریب، رسیدن خود را به حقیقت ثابت



می‌کرد.

یک روز مردی از اهالی میهنه، یکی از روستاهای خراسان، باپسرش به نماز جمعه می‌رفت. صوفی بزرگ میهنه آنان را دید. صوفی به کودک نگاه کرد و از مرد پرسید: «این فرزندِ کیست ؟»

مرد جواب داد: «فرزندِ من است.»

صوفی گفت: «پس از نماز او را پیش من بیاور.»

مرد، پس از نماز پسرش را به خانه‌ی صوفی برد. صوفی در اتاقی نشسته بود. وقتی آنان وارد شدند، صوفی به مرد گفت: «پسرت را سر دست بلند کن تا نانی را که در آن بالا گذاشته‌ام، بردارد.»

مرد پسرش را بلند کرد و پسر نان را برداشت و پایین آورد و به دست صوفی داد. صوفی با نگرانی دست دراز کرد و نان را گرفت. ناگهان خنده‌ای تمام صورت صوفی را پر کرد. صوفی پسر را در آغوش کشید و بوسید. بعد، نان را بین خودش و پسر قسمت کرد.

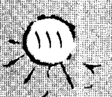
مرد از این کار صوفی ناراحت شد و پرسید: «چرا به من نان ندادی؟»

صوفی پاسخ داد: «سی سال است که من این نان را آن بالا گذاشته‌ام. به من گفته بودند که این نان در دست کسی گرم خواهد شد که جهانی به او زنده خواهد. آن کس پسر توست.»

صوفی که این جهان را پست و غیرحقیقی می‌دانست، نمی‌توانست به چیزی از آن دل ببندد. حتی اگر آن چیز، آموزه‌های دینی و شریعت بود.

صوفی می‌گفت: وقتی من به حقیقت رسیده‌ام، خود را از همه‌ی بندها و قیدهای این جهان، حتی از بند شریعت و عبادت براساس قوانین شرعی، آزاد کرده‌ام.

البته این به آن معنی نبود که همه‌ی صوفیان به عبادت خدا بی‌توجه بودند یا قرآن نمی‌خواندند یا در مسئله‌ی نبوت شک می‌کردند یا در درستی گفتار پیامبر اسلام دچار بد گمانی می‌شدند. در عمل، اغلب صوفیان طولانی‌ترین عبادت‌ها را داشتند و عاشقانه‌ترین دعاها را می‌خواندند. اغلب آنان به وجود خدا و صدق گفتار پیامبران و ختم شدن سلسله‌ی نبوت به پیامبر اسلام اعتراف داشتند. اما با



این همه، صوفیان همه‌ی این‌ها را اموری مخصوص این جهان می‌دانستند و می‌گفتند: وقتی ما به جهان دیگر [که آنان ادعای رسیدن به آن را داشتند] دسترسی پیدا کرده‌ایم، از تمام این مسائل رها شده‌ایم.

به این دلیل بود که صوفیان به دنبال یافتن دلیل برای نبوت پیامبر و درستی گفتار او نبودند.

از این رهگذر، صوفیانی پیدا شده بودند که بر اساس این گفته‌ها و اعتقادها، به آداب شریعت، مثل نماز، بی‌توجه بودند. این دسته از صوفیان می‌گفتند: این دستورها برای این جهان - یعنی جهان غیرحقیقی - است و وقتی من به حقیقت رسیده‌ام و بخشی از حقیقت شده‌ام، دیگر چه نیازی به اجرای این دستورها ی شریعت دارم؟

به طور کلی در نظر صوفی خیر و شر، گناه و صواب، بد و خوب و... همه جزو تقسیم‌بندی‌های این جهان غیرحقیقی‌اند و در جهان حقیقت، نه خیری وجود دارد، نه شرّی؛ نه گناهی وجود دارد، نه صوابی؛ نه بدی وجود دارد، نه خوبی. در آن‌جا نظام هستی بر پایه‌ی دیگری می‌چرخد و اساس کارها به گونه‌ی دیگری است.

به همین دلیل، صوفیان نه در کار دولت‌ها دخالت می‌کردند و نه به کار ملت‌ها توجهی نشان می‌دادند. آنان نه به خوراک توجه داشتند، نه به پوشاک؛ نه به عقل متمایل می‌شدند، نه به فقه و حدیث. آنان همه چیز را دل می‌دیدند.

کودکی که در میهنه نان بیات سی‌سال مانده به دست او گرم شد، ابوسعید نام

نقاشی روی کاسه
ن اوایل قرن هفتم
صویر بهرام گور را
ن می‌دهد. از موزه
هنری مترو پالتین

داشت. اسم پدرش ابوالخیر بود به همین دلیل، به او ابوسعیدِ ابوالخیر می‌گفتند. این مرد، پس از آن که سال‌ها رشته‌های مختلف علوم اسلامی را تحصیل کرد، در یک ملاقات با محمّدبن حسن سرخسی، صوفی بزرگ سرخس، دچار تحوّل روحی شد و از مدرسه به خانقاه رفت. او نخست در سرخس و میهنه تحت نظر صوفیان بزرگ خراسان تعلیم دید تا به مرحله‌ی مرادی رسید. ابوسعید پس از گذراندن مراحل مقدماتی و رسیدن به جهان حقیقت و تصاحب کرامات فراوان، به نیشابور رفت و در خانقاهی ساکن شد و به تربیت شاگرد پرداخت.

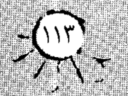
ابوسعید دو کار مهم کرد: نخست آن که میان صوفیان و شریعت را آشتی داد و آن دسته از صوفیان را که به آداب شریعت اسلامی بی‌توجه بودند، از جرگه‌ی صوفیان بیرون راند. دوم آن که موسیقی و سماع را در خانقاه جایز اعلام کرد و خود بارها به آن مشغول شد.

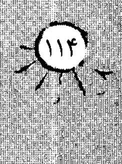
پس از ابوسعید، ساختن خانقاه در خراسان و دیگر شهرهای اسلامی شدت بیشتری یافت و اقبال و توجه مردم و دولتمردان به اهل تصوف و درویشان بیشتر شد.

ابوسعید، شاگردان بسیاری تربیت کرد و شاگردان او در سراسر ایران پخش شدند. اهمیتی که ترکان غزنوی و مردان دربارهای آنان به صوفیان دادند، با وجود مخالفت اهل فقه با آنان، بسیار زیاد بود. پس از ابوسعید، بسیاری از خانقاه‌ها را مردان سیاست ساختند. خود خواجه نظام‌الملک، یکی از کسانی است که ساختن چند رباط و خانقاه را به او نسبت داده‌اند.

رباط یا خانقاه، جایی بود که صوفیان برای ریاضت و گوشه نشینی به آن جا می‌رفتند و در آن به دور از نگاه‌ها و توجّه دیگران، به کار خود مشغول می‌شدند. رباط استفاده‌ی دیگری نیز داشت. در رباط‌ها شیخ‌های صوفیان به تعلیم شاگردان و گفتن مجلس و برگزاری مجالس سماع می‌پرداختند و نیز صوفیان در حال سفر، هنگام ورود به هر شهر، در رباط‌ها پذیرایی می‌شدند.

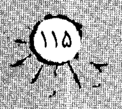
یکی از صوفیان پس از ابوسعید، علی‌بن عثمان جلابی هجویری غزنوی است که کتاب کشف المحجوب را درباره‌ی تاریخ صوفیه و نظرات آنان به فارسی نوشته است.




۱۱۴



فصل ۱۷
بازار آشفته‌ی حقیقت



ایرانیان با همه‌ی دانشی که کسب کرده و با همه‌ی دانشمندان بزرگی که در شهرهای مختلف و در رشته‌های متعدد علمی مشغول کار بودند، با یک مشکل بزرگ رو به‌رو شده بودند. آنان آن‌قدر در رشته‌های علمی دقیق شده و آن‌قدر در هر رشته پیش رفته و آن‌قدر درباره‌ی درستی و نادرستی راه‌های مختلف حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی جست‌وجو و گفت‌وگو کرده بودند که ایمانشان به درستی راه‌های حقیقت جویی کم شده بود.

نخستین گفت‌وگوها بین مخالفان و موافقان فلسفه، از زمان کندی، نخستین فیلسوف مسلمان آغاز شد. کندی درباره‌ی فلسفه می‌گفت:

فلسفه علم به حقیقت اشیا به اندازه‌ی توان و قدرت انسان است.

در فلسفه، علم الهی، علم به یکتایی خدا، علم به فضیلت و همه‌ی علوم سودمند دیگر و راه‌های رسیدن به آن‌ها، و همچنین علوم زیانمند و راه‌های دوری از آن‌ها نهفته است.



کندی رابطه‌ی فلسفه و دین با حقیقت را یکی می‌دانست و معتقد بود فلسفه

و دین، هر دو علم به حق‌اند و بعد سوگند می‌خورد که:

به جان خودم سوگند که گفتار پیامبر راستگو و هر چه از طرف خدا آورده است، چون به مقیاس عقل سنجیده شود، پذیرفتنی‌تر است. و فقط کسانی که از نعمت عقل بی‌بهره‌اند، فلسفه را رد و انکار می‌کنند.

کندی انسان فیلسوف را این طور تعریف می‌کرد:

کسی که عاشق حقیقت و مشتاق جست‌وجو و پژوهش باشد، فیلسوف است و برای فیلسوف، یقین از شک و گمان ارزشمندتر است.

او درباره‌ی جایگاه فلسفه در بین علوم دیگر و همچنین جایگاه فیلسوف در بین دانشمندان، اعتقاد داشت که اشرف علوم، علم به ذات خداوند یکتاست و اشرف مردم فیلسوفان‌اند.

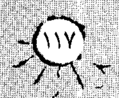
کندی معتقد بود کسانی که فلسفه را انکار می‌کنند، مردمی دور از حق‌اند و از درک حقیقت عاجزند.

در برابر فلسفه، خلیفه‌های عباسی بعد از متوکل و فقیهان همه‌ی مذاهب و فرق اسلامی صف‌آرایی کردند.

اهل فقه و حدیث معتقد بودند که تمام حقیقت به صورت بسته‌بندی شده و آماده از طرف خدا برای بندگانش فرستاده شده و وظیفه‌ی مسلمانان حقیقت‌جو، جست‌وجو در ظاهر آیات قرآن و گفته‌های پیامبر اسلام و فهمیدن معنی درست و دقیق آن‌هاست.

فیلسوفان این گفته را نوعی سهل انگاری و فرار از سختیِ جست‌وجوهای فلسفی تلقی می‌کردند و می‌گفتند فقیهانِ مخالف فلسفه، از درک حقیقت عاجزند و حسد بر نفس حیوانی آنان چیره شده است. این افراد به خاطر حفظ مقام خود که از راه تجارت با دین آن را به دست آورده‌اند، از هیچ ستمی فروگذار نمی‌کنند...

فیلسوفان پس از آن که مخالفان خود را به تجارت با دین متهم کردند، نظر دادند که:



هر کس با دین تجارت کند، دیندار نیست...

هر کسی که فلسفه را انکار کند، حقیقت را انکار کرده، پس کافر است.

مخالفان فلسفه، این پرسش‌ها را مطرح می‌کردند:

آیا فلسفه چیزی جز شک دائم است؟

آیا افلاطون که شاگرد سقراط بود، بر ضد گفته‌های سقراط شورش نکرد و نظریه‌های جدید نداد؟

آیا ارسطو که شاگرد افلاطون بود، نظریه‌های استادش را نقد نکرد؟[1]

و نتیجه‌گیری می‌کردند که سخن فلسفه، هر چند کلی و منطقی است و درباره‌ی آسمان و زمین بحث می‌کند، اما هرگز دقیق و ثابت و پذیرفتنی و ایمان آوردنی نیست.

مخالفان فلسفه به مهم‌ترین و اصلی‌ترین ابزار فیلسوفان می‌تاختند که قدرت

---

۱. افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق. م.) یکی از شاگردان سقراط بود که پس از مرگ استادش کار او را دنبال کرد و به نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی حقیقت رسید. او فکر کرد و نتیجه گرفت که دو دنیا وجود دارد. یکی دنیای حقیقی و دیگری دنیایی که ما در آنیم. در دنیای حقیقی، همه‌ی انسان‌ها دانش و آگاهی دارند ولی وقتی از آن دنیا به این دنیا که مثل سایه‌ی آن دنیاست، می‌آیند، دچار فراموشی می‌شوند. افلاطون گفت تلاش انسان‌ها برای کشف حقیقت در این دنیا، در اصل یادآوری آن دانش حقیقی است که انسان‌ها در آن دنیای حقیقی داشته‌اند، ولی هنگام آمدن به این دنیا آن را فراموش کرده‌اند. افلاطون درباره‌ی مسائل سیاسی هم فکر کرد و نظریه‌هایی داد. افلاطون از میان فضیلت‌هایی که انسان‌ها می‌توانند کسب کنند، دانایی را بزرگ‌ترین فضیلت نامید و با این استدلال، نظر داد که رهبری انسان‌ها باید به دست مردان فکر و اندیشه، یعنی حکیمان باشد.

افلاطون پیش بینی کرد که اگر حکیمان حاکم بشوند، همه‌ی آرزوها و خواسته‌های انسان‌ها برآورده می‌شود و یک شهر رویایی که در آن جایی برای بدی و زشتی و ظلم و گناه نیست، ساخته می‌شود.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. م.) شاگرد افلاطون بود. او گفت که حقیقت از راه فکر کردن به دست می‌آید. یعنی جهان دوتا نیست، یکی است، و انسان‌ها می‌توانند از راه فکر کردن، حقیقت این جهان را درک کنند. اما ارسطو هر نوع فکر کردنی را قبول نداشت. او می‌گفت انسان‌ها باید یاد بگیرند که درست و منظم و علمی فکر کنند. ارسطو روش‌های درست فکر کردن و درست استدلال کردن را استخراج کرد و علمی به نام علم منطق صوری ساخت.

یک نمونه از استدلال به روش منطق ارسطویی - منطق صوری - این است:

۱) انسان حیوان ناطق است.

۲) فرشید انسان است.

۳) فرشید می‌تواند حرف بزند.

بر اساس منطق صوری، برای تأیید درستی این حکم، لازم نیست که ما فرشید را بشناسیم یا حرف زدن او را ببینیم. همین که تشخیص بدهیم او انسان است، برای ما کافی است که حکم بدهیم او می‌تواند حرف بزند.

فلسفه بر منطق استوار شده است. اما آیا اصولی که در حدیث و سنت وجود دارد، نمی‌تواند کار منطق را بکند؟

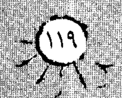
برای مثال، وقتی که انسانی با دلیل‌های روشن بتواند درستی یک حدیث را ثابت کند، یا معنی روشن یک آیه را دریابد، آیا باز هم عقل می‌تواند بر درستی آن ایراد بگیرد؟

آیا این گفته و اعتقاد که گفته‌ها و روش‌های منطق درست است، می‌تواند دلیل این باشد که حتماً طبیعت و جهان هستی هم از آن پیروی کند؟ برای مثال، وقتی ما به روش قیاس به یک نتیجه می‌رسیم، آیا به این معنی است که این نتیجه به طور حتم در عالم واقع هم وجود دارد؟

متکلمان، هم با فیلسوفان درگیر بودند و هم با فقیهان. متکلمان با شعار مبارزه با خطر شک و بی‌ایمانی، که محصول طبیعی و قابل انتظار فضای بی قید و بند







عقل‌گرایی بود، راه حقیقت‌جویی را آغازکردن‌کار از درون دین و استفاده‌ی بسیار محدود و مهارشده از عقل در خدمت به دین می‌دانستند.

در کلام، منطق ارسطویی آن طور که فلاسفه به‌کار می‌بردند مردود بود، زیرا علم منطق، اصول و قواعدی داشت که می‌توانست باعث قدرتمندی عقل و گردن کشی آن در برابر اصول دینی شود.[1]

تقریباً تمام فقیهان چهار فرقه‌ی مذهبی اهل سنّت، بر ضد دانشمندان علم کلام فتوا داده بودند.

امام شافعی، سر سلسله‌ی فقیهان شافعی، فتوا داده بود که اهل کلام را شلاّق بزنند.

امام احمدبن حنبل گفته بود که اهل کلام زندیق‌اند.

امام‌الحرمین سعی کرده بود بین فقه شافعی و کلام اشعری آشتی ایجاد کند، اما در عمل موفقیت زیادی کسب نکرده بود. اگر کلام اشعری به دلیل روش عقلی در پذیرفتن اصول دین می‌توانست به اتحاد بین مسلمانان کمک کند، تأکید و اصرار بر فقه شافعی، بین مسلمانان تفرقه ایجاد کرده بود.

فقیهان با اهل تصوف هم اختلاف‌های اساسی داشتند. آنان می‌گفتند دل جایگاه ایمان و ترس از خدا و امید به رحمت اوست و مسلمان کسی است که به کار دین و پاسداری از شریعت همت بندد و همه‌ی شریعت را جزء به جزء اجرا کند.

اهل فقه، اهل تصوف را کافر می‌دانستند و می‌گفتند:

آنان به نیت بیشتر از عمل بها می‌دهند.

آنان شریعت را انکار می‌کنند و می‌گویند که نفس به مرحله‌ای از دوستی با خدا می‌رسد که از قید شریعت آزاد می‌شود و تأمل جای نماز را می‌گیرد.

آنان دچار شرک شده‌اند، چون می‌گویند اتحاد خالق و مخلوق ممکن است.

اهل تصوف هم که خود را از همه‌ی بحث‌های فلسفی و کلامی بالاتر می‌دانستند و اهل فقه را ظاهربین می‌خواندند، در پاسخ می‌گفتند: «ما نمی‌گوییم که عقل نمی‌تواند تا نزدیکی‌های حقیقت نفوذ کند. ما می‌گوییم عقل مثل کوری است که عصا زنان راهی را می‌رود که دل با چشم باز آن را طی کرده است.»

۱. ابن سینا علم منطق را در گروه ابزارهای کار عقل قرار داده و گفته بود منطق نسبت به علوم دیگر، مثل ابزار است، زیرا ما را از اصولی آگاه می‌کند که برای رسیدن از معلوم به مجهول، به آن‌ها نیازمندیم.



این گفته‌ی اهل تصوف، در اصل اشاره به این معنی است که اهل تصوّف میان عقل و دل جمع کرده بودند و ضمن قبول توان عقل در دریافت حقیقت، به دل که می‌توانست به جهان آن سوی حقیقت برسد، اعتماد بیشتری داشتند.

اهل تصوف می‌گفتند:

«عقل از آن‌جا که ظاهر بین و گرفتار بحث و استدلال و منطق است، نمی‌تواند به درک حقیقت برسد. در این جهان، حق و باطل و خطا و صواب، هر دو یکی است و شریعت بندی است مثل بندهای دیگر. صوفی تا وقتی در حال سلوک و راه‌آموزی است، باید مقید به شریعت باشد؛ اما چون به مقصد برسد و خود مراد شود، دیگر شریعت بر او واجب نیست، بلکه او بالاتر از شریعت می‌شود؛ همان طور که بالاتر از حقیقت می‌شود. افتادن در ورطه‌ی ظاهر و گرفتار شدن در تار و پود شریعت و خطا و صواب و درست و نادرست و کفر وایمان، مانع رسیدن به حقیقت است.»

اهل تصوف به طور کلی معتقد بودند که مرد حق نه از کتاب علم می‌آموزد و نه به کفر و ایمان دل می‌بندد. در نزد مرد حق، صواب و خطا برابر است. پس این که اهل حدیث و فقه، دل به ظاهر داده‌اند و کفر و ایمان و حق و باطل می‌کنند، یا این که فیلسوفان دل به عقل داده‌اند و منطق و کج فهمی و علم و نادانی می‌کنند، انحراف از راه راست است.

معتزله‌ی عقل‌گرا هم از اهل تصوف ایراد می‌گرفتند که:

این نظریه‌ی عشق میان خالق و مخلوق، در نهایت به نظریه‌ی تشبیه منجر می‌شود. این که اهل تصوف صحبت از لمس خدا و اتّصال به خدا و حلول می‌کنند، کفر است.

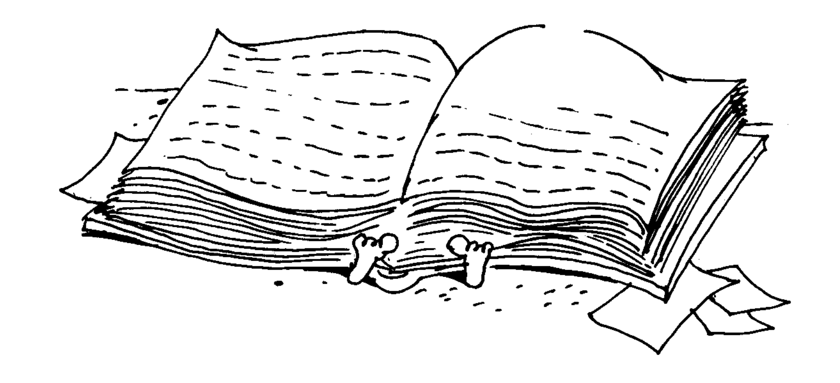
در این شرایط، تنها راه باقی مانده در پیش روی صاحبان اختلاف، تکفیر و لعن مخالفان بود. روش تکفیر و لعن، روشی غیرعلمی بود که نه بر استدلال، بلکه بر تعصّب و غیرت دینی استوار می‌شد و راه را بر گفت‌وگو می‌بست و اختلاف علمی را به جنگ اعتقادی تبدیل می‌کرد و در جنگ اعتقادی، قربانی، حقیقت بود.

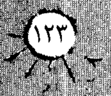
حاصل سیاست حمایت از یک رشته‌ی علمی و محکوم کردن دیگر رشته‌ها و سوزاندن کتاب‌های دانشمندانی چون ابن‌سینا، هر چند در ظاهر راه رسیدن به



حقیقت را برای مردم کوچه و بازار، هر روز بیش از روز پیش آشکارتر و آسان‌تر می‌کرد، اما در اصل، امکان جست‌وجوی حقیقت و گفت‌وگوی آزاد علمی بین دانشمندان و پیشرفت در شاخه‌های مختلف و متعدّد را از بین می‌برد و مردم کوچه بازار را به سمت عصبیّت و جزمگرایی مذهبی هدایت می‌کرد و حقیقت هر روز دیریاب‌تر و دور از دسترس‌تر می‌شد.

فصل ۱۸
عقل شک می‌کند





در میان دانشمندان علوم مختلف، فقط فیلسوفان بودند که خود را نقد کرده بودند و به ضعف‌های عقل در دادن پاسخ به تمام پرسش‌ها اعتراف داشتند. امّا صوفیان، فقیهان و اهل کلام، روش خود را کامل می‌پنداشتند و پاسخ تمام پرسش‌ها را می‌دادند.

فارابی، فیلسوف ایرانی پیش از ابن سینا، در توان حواس برای درک و فهم این جهان شک کرده و آن را ناقص دیده بود. فارابی می‌گفت انسان از راه حواس به شناخت می‌رسد. انسان به این دلیل به شناخت کلیات می‌رسد که می‌تواند جزئیات را درک کند. اما این معرفت، انسان را به درک حقیقت اشیا قادر نمی‌کند، چون درک حقیقت اشیا در قدرت آدم نیست. آدم از اشیا جز خواص و لوازم آن‌ها را درک نمی‌کند. ما حقیقت ذات اول و عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و خاک را درنمی‌یابیم. ما حقیقت جسم را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای طول و عرض و ارتفاع است. ما حقیقت حیوان را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای ادراک و عمل است.



فارابی بین حس و عقل فاصله‌ای می‌دید و معتقد بود وقتی ما چیزی را حس می‌کنیم، احساس ما به طور مستقیم به عقل نمی‌رسد. بلکه ابتدا شکل آنچه حس شده است در اندام حسی تشکیل می‌شود، سپس آن حس به حس مشترک فرستاده می‌شود. حس مشترک آن را به تخیّل و تمییز می‌دهد. تمییز آن را پاک‌سازی و مرتب می‌کند و آن‌گاه به عقل می‌فرستد. اما تمام دانسته‌های ما از راه حواس حاصل نمی‌شود؛ برخی را عقل حدس می‌زند.

فارابی معتقد بود معرفت، یعنی شناخت حقیقت، فیضی است که عقل فعال که عطاکننده‌ی شناخت است، به انسان می‌رساند. این معرفت، حسی نیست و اشراقی است.

پس از فارابی ابن سینا به قدرت عقل در شناخت جهان و رسیدن به حقیقت شک کرد. ابن سینا پس از نوشتن بزرگ‌ترین کتاب‌ها در فلسفه و علوم یونانی، کتابی به نام الاشارات و التنبیهات نوشت و در مقدّمه‌ی بخش "منطق المشرقین" آن یادآور شد که می‌خواهد این کتاب را در برابر فلسفه‌ی مشاء قرار دهد.

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، به‌کار دل پرداخت و برخلاف کتاب‌های



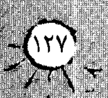
فلسفی که در آن‌ها یک زبان روشن و صریح به‌کار گرفته می‌شود، از زبانی رمزآلود استفاده کرد و به داستان سرایی روی آورد.

فارابی و ابن سینا با متمایل شدن به تصوف، در اصل نشان دادند که در کار حقیقت جویی، آن طور که کندی گفته بود، عقل یکّه تاز میدان نیست.

خیام هم که خود را شاگرد ابن سینا می‌دانست، همین راه را کامل کرد و تا آن‌جا پیش رفته بود که شعرهایش نقل خانقاه‌ها و مجالس صوفیان شد.

فصل ۱۹
عقل در زندان اتهام





در زمان خلافت مأمون عباسی، وقتی کار ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی به زبان عربی با شدت پیگیری می‌شد، بسیاری کسان بودند که مترجمان را سوگند می‌دادند تا کتاب‌های فلسفی را ترجمه نکنند. و نسخه‌برداران را از تکثیر کتاب‌های فلسفی منع می‌کردند. از آن زمان به بعد، دلیل اصلی مخالفان فلسفه، مطالب مربوط به الهیات و طبیعیّات ارسطو بود. امّا این مخالفت هرگز به صورت یک بررسی دقیق و نقد علمی در نیامد.

غزالی، مردی که مخفیانه به مجلس درس خیام رفته بود، نخستین کسی بود که پا به این میدان گذاشت. او با جسارتی که نه از فقیهان انتظار می‌رفت و نه فیلسوفان را توان برتافتن آن بود، به جنگ فلسفه‌ی مشاء رفت و ضعف‌های آن را نمایان کرد.

غزالی به دنبال علم الیقین بود و می‌خواست به علمی دست پیدا کند که او را

به یقین برساند. فلسفه محل جست‌وجوی دائم بود و بخشی از این جست‌وجو به شک درباره‌ی یافته‌ها و گفته‌های پیشینیان بر می‌گشت؛ همان کاری که غزالی کرد.

غزالی بیست اشکال به کار فیلسوفان گرفت و نظریات آنان را به نقد کشید. از میان این بیست مسئله‌ی غزالی هفده مسئله را جدا کرد و ضمن رد نظر فیلسوفان درباره‌ی این مسئله‌ها، به دلیل آن که نظر فیلسوفان درباره‌ی این هفده مسئله شبیه نظر یکی از مذاهب اسلامی بود، آنان را شایسته‌ی تکفیر نداست. اما نظر فیلسوفان را درباره‌ی سه مسئله که به گفته‌ی او باعث رد نبوت می‌شد، به شدت رد کرد.

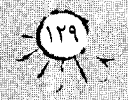
پرسش: آیا زمانی بوده که جهان نبوده است؟

پاسخ فیلسوفان: خدا قدیم است و قبل از جهان وجود داشته است، اما این قبل به معنی پیشی گرفتن زمانی نیست. یعنی به این معنی نیست که عالم حادث است و نقطه‌ی آغازی دارد. بلکه این قبل، مثل پیشی گرفتن علت بر معلول است. مثل حرکت هم‌زمان سایه در کنار یک انسان. همان طور که بین حرکت انسان و حرکت سایه اختلاف زمانی نیست، بین عالم و خدا هم اختلاف زمانی نیست. و باز همان طور که حرکت سایه معلول حرکت انسان است، بودن جهان، معلول بودن خداست. پس، از همان زمانی که خدا بوده عالم هم بوده است.

ایراد غزالی: چه مانعی دارد که بگوییم اراده‌ی خدا باعث شد که عالم در زمان و وقت معین به وجود بیاید؟ چه چیزی گذشته و حال و آینده را از هم جدا می‌کند؟ این اراده است که امکان می‌دهد امری از میان امرهای دیگر انتخاب شود. اراده‌ی خدا که مطلق است، در زمانی معین کار خلقت جهان را به انجام رسانده است. اگر این‌طور نبود، نمی‌شد به اراده‌ی مطلق ایمان آورد.

پرسش: آیا خدا به جزئیات آگاه است؟

پاسخ فیلسوفان: خدا به جزئیات آگاه نیست، مگر به طور کلی. چون حادثه‌های این عالم متغیرند و علم به آن‌ها نیز تغییر می‌کند. و چون علم تغییر می‌کند، عالم هم تغییر می‌کند. و چون تغییر در خدا روا نیست، پس او عالم به جزئیات متغیر نیست.



ایراد غزالی: علم، اضافه‌ای است به ذات عالم. و وقتی علم تغییر کند، ذات عالم ثابت می‌ماند. مثلاً اگر کسی در سمت راست تو نشسته باشد و بعد به سمت چپ تو برود، او تغییر کرده است نه تو. و نیز اگر بپذیریم که تغییر در علم، باعث تغییر در ذات می‌شود، به دلیل وجود تعداد زیاد علم، تعداد ذات‌ها هم زیاد می‌شود. علم به انسان، علم به حیوان، علم به گیاه و... علم‌های مختلفی‌اند که در زیر یک علم یگانه جمع شده‌اند و ذات این جهان را ساخته‌اند. پس با تغییر علم، تغییری در ذات خدا حاصل نمی‌شود و خدا هم‌زمان به جزئیات و کلیّات عالم است.

پرسش: آیا معاد جسمانی است یا روحانی؟

پاسخ فیلسوفان: نفس، پس از مرگ جسم باقی می‌ماند. مردم در لذّت و درد به اندازه‌ی علمشان تفاوت دارند. نفس, جاهل در این دنیا سرگرم بدن است و عذاب را در نمی‌یابد. اما نفس آگاه که سرگرم بدن نیست، لذت را می‌فهمد. پس از مرگ جسم، نفس آگاه همچنان در لذت می‌ماند و نفس جاهل در درد و هر دو آن را حس می‌کنند.

ایراد غزالی: ما منکر آن نیستیم که در آن جهان لذت‌هایی بسیار بزرگ‌تر و بالاتر از لذت‌هایی که حواس ما در این جهان می‌توانند آن را درک کنند، وجود دارد. ولی ما این را از راه دین شناخته‌ایم. پس این حرف فیلسوفان را که می‌گویند شناخت این امور فقط از راه عقل ممکن می‌شود، انکار می‌کنیم.

انسانیت انسان به نَفْس اوست نه به بدنش. انسان وقتی به دنیا می‌آید، کوچک است و کم‌کم بزرگ می‌شود. ولی انسانیت انسان ثابت می‌ماند. آنچه مهم است، این است که خدا در روز قیامت به انسان ابزار و آلت‌های لذت بردن و دردکشیدن می‌دهد. حالا ماده‌ی این آلت‌ها و ابزار همان است که در این دنیا بوده یا چیزی تازه است، مهم نیست. خدا همان‌طور که یک بار انسان را خلق کرده است، باز هم می‌تواند او را خلق کند و به او ابزار و آلات درک لذت و درد را بدهد. مهم آن بخش ثابت انسان است که مادی نیست و در هر دو جهان یکسان است.

غزالیِ فقیه، پس از نقد فلسفه‌ی مشاء، به کفر فارابی و ابن سینا یقین حاصل کرد و فتوا داد که ابن‌سینا و فارابی کافرند و کتاب آنان کفرآلود و مطالعه‌ی علم



فلسفه حرام است.

غزالی هر چند به دنبال علم‌الیقین به جنگ استدلال عقلی رفت و عقل‌گرایان را از دایره‌ی دین خارج دانست، اما او خود آگاهانه یا ناآگاهانه با همان سلاحی وارد میدان شد که عقل‌گرایان را به خاطر داشتن آن مستوجب جزا معرفی کرده بود. تمام استدلال‌های غزالی، استدلال‌های عقلی است و به همین دلیل دانشمندان بعد از غزّالی، او را در جرگه‌ی فیلسوفان قرار دادند.

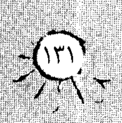
پس از غزالی، دانشمندان بسیاری به مقابله با فیلسوفان برخاستند. در این میان، بسیاری از دانش‌آموختگان فلسفه هم دیده می‌شدند.

امام فریدالدین عمربن غیلان البلخی، از شاگردان لوکری (لوکری از شاگردان بهمنیار و بهمنیار از شاگردان ابن‌سینابود) رساله‌ای به نام حدوث العالم نوشت و در آن از ابن سینا انتقاد کرد. او گفت که ابن سینا در نوشته‌های خود، مسائلی آورده‌که خلاف شرع است. او نظر ابن سینا را درباره‌ی اثبات صانع و رابطه‌ی آن با اثبات حدوث عالم رد کرد. و نیز نظر ابن‌سینا را درباره‌ی معجزه، باطل خواند.

ابن غیلان هم پس از این بحث‌ها نتیجه گرفت که فیلسوفان به خدا و روز آخرت ایمان ندارند و از تصدیق رسولان و پذیرش شرایع امتناع می‌کنند و در نتیجه، از دین خارج شده و کافرند.

متکلّم دیگری که به کفر فیلسوفان رأی داد، امام ابی‌الفرج ابن الجوزی البغدادی (درگذشت: ۵۹۷ هـ . ق.) بود. بغدادی هم چون دیگر منتقدان فیلسوفان، فتوا داد که فلاسفه کافرند و گفت شاید در میان ایشان اشخاصی یافت شوند که در ماه رمضان روزه بگیرند و نماز بخوانند، اما اینان پس از عمل به شرایع، اعتراض بر خالق و نبوت و انکار رستاخیز اجساد می‌کنند.

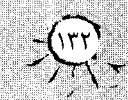
نقد غزالی بر فلسفه در فضای سیاسی‌ای که ترکان به وجود آورده بودند، به شدت گل‌کرد و استقبال شد و پس از او صداهای مخالفت با فلسفه و فیلسوفان از



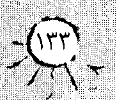
هر طرف بلند شد و هر کسی، از متکلم و فقیه و شاعر گرفته تا مردم کوچه و بازار، بر خود واجب دیدند که شعار کفر فیلسوفان را سر بدهند.

اما از جبهه‌ی مقابل، یعنی سنگرهای عقل، هیچ صدایی بلند نشد. هیچ فیلسوفی پاسخی به غزالی و دیگر منتقدان فلسفه نداد و حرف‌های او در میدان اندیشه بی‌پاسخ ماند. سیاست خواجه‌نظام‌الملکی و فشار فقه شافعی و کلام اشعری، آن چنان زبان‌ها را بسته بود که کسی را یاری مقابله نبود.[1]

۱- پاسخ غزالی را سال‌ها بعد، مردی از اندلس داد. او با کمک گرفتن از گفته‌های فارابی و ابن سینا، ضمن وارد کردن برخی اشکال‌ها به گفته‌های آنان، نظریه‌ی غزالی را رد کرد. شاید همین پاسخ بود که زمینه‌ی هجرت دانش را از ایران به غرب فراهم کرد.



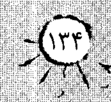
فصل ۲۰
پس از تکفیر فیلسوفان، تکلیف علوم وابسته به فلسفه چه شد؟



تکفیر فلسفه و فیلسوفان، در علوم وابسته به فلسفه نیز تردید ایجاد کرد. وقتی کتاب‌های ابن‌سینا و فارابی لایق آتش تشخیص داده شد، تحقیقات فیلسوفان در ریاضیّات، هندسه، ستاره‌شناسی، فیزیک، کیمیا، مکانیک، پزشکی و... نیز در معرض تهدید و ویرانی قرار گرفت.

بر اساس نوشته‌ی یکی از رساله‌های اخوان الصّفا متکلمان معتقد بودند در علم طب فایده‌ای نیست و علم هندسه از معرفت حقایق اشیا عاجز است و علم منطق و طبیعیات کفر و زندقه‌اند و هر کس به آن‌ها بپردازد ملحد است.

غزالی نخست بین فلسفه و علوم وابسته به آن فاصله افکند و رأی داد که حساب و هندسه و پزشکی حلال است. پس از اعلام این نظر، از این که گروهی از علم حساب و نجوم بیزاری می‌جویند، تعجب می‌کند و می‌گوید این علوم تماسی با دین و علوم شرعی ندارند، بلکه بعضی از آن‌ها می‌توانند در مسائل شرعی و حل مشکلات آن کمک کنند. مثلاً حساب در حل مسائل ارث، و ستاره‌شناسی در تعیین قبله و اوقات شرعی نماز و روزه.



اما این نظر غزالی در برابر نظر کسانی قرار گرفت که معتقد بودند تمام گفته‌هایی که از پیغمبر نقل می‌کنند و به ترغیب و تشویق مردم به دانش اندوزی مربوط می‌شود، به علوم شرعی مربوط است، نه علوم عقلی.

غزالی هم در برابر این اعلام نظرها از رأی خود برگشت و معتقد شد که تمام علوم وابسته به فلسفه، مضر و گمراه‌کننده‌اند. در این زمان، او چنین نوشت:

شخص از خواندن و مطالعه‌ی آن‌ها و از دقّت در قضایای ریاضی و روشنی برهان‌های آن به شگفت می‌افتد و بالتّبع نسبت به فلاسفه عقیده و ارادتی پیدا می‌کند و طبعاً می‌پندارد تمام معلومات و آراء آن‌ها در سایر مسائل به همین وضوح و دقت و مانند امور مسلم است. سپس سستی عقیده‌ی دینی و حتی کفر آن‌ها ممکن است در وی اثر کند و از پیروی عقاید شرعی سرباز زند. در این صورت، با خود می‌گوید: «اگر معتقدات دینی حقّ بود، پس بر این دانشمندانی که قضایای ریاضی را بدین روشنی می‌بینند و می‌سنجند و استوار می‌کنند، پوشیده نمی‌ماند...» پس در امر دین دچار سستی می‌شود... این زیان بزرگی است که از علوم ریاضی حاصل می‌شود و هر کس به شئامت آن دچار شد، ناچار لگام تقوا و دیانت از گردنش می‌افتد...

غزالی به جز علم منطق، باقی علوم را مردود شمرد. ولی از آن‌جا که می‌ترسید دیگر مخالفان علوم یونانی به او هم تهمت بد دینی بزنند، نام منطق را عوض کرد و به جای اصطلاحات آن، اصطلاحات فقهی را به کار برد و چند رساله درباره‌ی آن نوشت.

پس از غزالی، دیگر منتقدان فلسفه هم به علوم وابسته به فلسفه ایراد وارد کردند و آن‌ها را برای ایمان مردم مضر خواندند. ابن غیلان بغدادی از اشتغال مسلمانان به حساب و هندسه و پزشکی و نجوم می‌ترسید و آن‌ها را وسیله‌ی کفر و ظلالت می‌شمرد و می‌گفت انتشار کتاب‌های فلاسفه و موضوعات وابسته به فلسفه در میان مسلمانان، به فساد تمام مسلمانان منجر می‌شود و باید در قطع ریشه‌ی تمامی این علوم کوشید.

به موازات این نظرات فقهی و کلامی، پول‌هایی که در نظامیه‌ها و دیگر مدارس علوم دینی صرف حضور در میدان‌های رقابت مذهبی می‌شد، دانشجویان علاقه‌مند به علم را از مجموعه‌ی علوم عقلی دور کرد و دستگاه عظیم تولید علمی را که در طول سالیان در ایران و سرزمین‌های اسلامی فعال شده بود، از کار انداخت.

اما با این همه، زندگی ادامه پیدا کرد. مردان و زنان و کودکان اگر چه وقت خود را به بحث‌های علمی نمی‌گذراندند و تشویق می‌شدند که حقیقت را به صورت بسته بندی شده و تقلیدی از محدثان و فقیهان مذاهب مختلف، به ویژه فقیهان شافعی و متکلمان اشعری طلب کنند، اما باز هم برای بقای خود و سلامتی فکر و روحشان نیازمند علمی بودند که آن‌ها را در برابر بیماری‌ها یاری کند و به کار کشاورزی و صنعت و فن آنان بیاید. به همین دلیل، با تمام این مخالفت‌ها پزشکان همچنان نزد مردم محترم بودند و درباره‌ی پزشکانی چون ابن سینا داستان‌های عجیب و غریب نقل می‌شد. همچنین از راهنمایی دانشمندانی که قدرت پیش بینی آب و هوا را داشتند و انواع خاک را می‌شناختند و با وسایل زمان سنجی خود اوقات شرعی را به آنان نشان می‌دادند و... استفاده می‌کردند.

شاهان و درباریان نیز خود را بسیار نیازمند اهل علم می‌دیدند. آنان همیشه پزشکانی در دربارها داشتند و تصمیم‌های مهم را با مشورت منجمان و پیشگویان می‌گرفتند. آنان همچنین برای ساختن کاخ‌های بزرگ و ساختمان‌های عظیم و مسجدهای باشکوه، نیازمند مهندسان و معمارانی بودند که محاسبه‌های ریاضی و هندسی را بلد بودند. ولی دستگاه علمی، دیگر تنها از یافته‌های دانشمندان پیشین بهره می‌برد و حرکت رو به جلو متوقف شد.



فصل ۲۱
کلام در بوته‌ی نقد





خیام در یک رباعی، اهل کلام را نصیحت کرد و گفت:

می‌خور که ز تو کثرت و قلّت ببرد
و اندیشه‌ی هفتاد و دو ملّت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیایی که از او
یک جرعه خوری، هزار علّت ببرد

غزالی هم دقیق شدن بیش از اندازه در بحث‌های کلامی و سعی فراوان برای برهانی و عقلی کردن ایمان را نپسندید و به متکلمان پیشنهاد کرد که از علم کلام چون دارو برای بیمار استفاده شود و متکلم چون پزشک، میزان دارو را تعیین کند.

به اعتقاد غزالی، علم کلام نتوانسته بود در محکم کردن ایمان مسلمانان موفقیتی پیدا کند و فقط در برخی از دل‌های شکاک و شبهه‌هایی که آنان مطرح می‌کنند، مؤثر بود.

غزالی برخلاف نظری که درباره‌ی فلسفه و بی‌فایده بودن آن داده بود، علم کلام را به شرط اختصار در گفت‌وگو و جست‌وجو و تجویز طبیبانه‌ی آن به مردم، مفید



دانست.

غزالی کار متکلّمان را شبیه کار نگهبانان راه‌های حج فرض کرد. آنان نه کاروانسالار بودند و نه در اعمال و عبادات حج دخالتی داشتند. فقط وظیفه‌ی آنان این بود که راه رسیدن به خانه‌ی خدا را از گزند راهزنان و گردنه‌گیران محافظت کنند.

بر این اساس، غزالی وجود کلام را فقط زمانی ضروری دانست که گردنه‌گیری و راهزنی راه‌ها را نا امن کرده باشد.

پیشنهاد غزالی به متکلمان، به طور عجیبی شبیه پیشنهاد خیام به آنان بود. خیام هم به متکلمان پیشنهاد می‌کرد که راه ایمان و فرو رفتن در آن را انتخاب و تمام بیماری‌های خود را به ایمان درمان کرده، بحث‌های فنی را رها کنند.

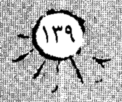
البته شاید آخرین حرف بزرگ‌ترین متکلم آن زمان که غزالی سال‌ها در درس او حاضر شده و یکی از شاگردان خوب و نزدیکان او بود، در تجدید نظر غزالی درباره‌ی کلام و انتقاد او از آن مؤثر بود.

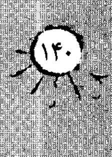
امام الحرمین، وقتی در شصت و یک سالگی نزدیک شدن مرگ را دید، به شاگردانش گفت:

اگر می‌دانستم کلام، مرا در آخر کار به این‌جا می‌کشاند، هرگز به دنبال آن نمی‌رفتم.



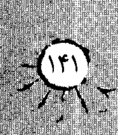
استاد غزالی در آخر عمر آرزو داشت که با ایمان زنی بی‌سواد از اهالی نیشابور از دنیا برود.





فصل ۲۲

چه کسی امام است؟



اسماعیلیه می‌گفتند که خلیفه‌ی پیامبر و امام مسلمانان، خلیفه‌ی فاطمی مصر است و خلیفه‌ی عباسی غاصب است.

دولتمردان و دانشمندان شافعی مذهب نظامیه‌ها هم فتوا می‌دادند که اسماعیلیان ناحق و کافرند و خلیفه‌ی مصر شورشی است و امام برحق، خلیفه‌ی عباسی است.

غزالی به عنوان امام شافعیان خراسان و سپس شافعیان بغداد و مردی که با حکم خواجه نظام‌الملک به نظامیه بغداد وارد شده بود و در دربار خلیفه‌ی عباسی جایگاهی ویژه داشت، وظیفه‌ی دفاع علمی از حقانیت خلیفه‌ی عباسی را بر عهده گرفت.

خلیفه‌ی عباسی که از وسعت گرفتن نفوذ خلیفه‌ی فاطمی مصر می‌ترسید، از غزالی خواست که کتابی در رد عقاید باطنیان بنویسد. غزالی نوشت:

ما به رد این طایفه می‌پردازیم و نخست به ابطال آنچه همه بدان معتقدند می‌کوشیم و آن دعوت به رهبری امام معصوم است.



حسن صباح می‌گفت:

عقل برای شناخت وجود واجب الوجود و حقایق دین کافی نیست. او می‌گفت همه‌ی عاقلان در عقل شریک‌اند و اگر حکم عقل در این امور کافی بود، نمی‌بایست اختلافی در آنان پدید آید؛ و چون حکم عقل کافی نیست، ناچار مردم را به وجود امامی حاجت باشد



خداشناسی به عقل و نظر نیست و به تعلیم امام است... و امامی باید تا مردم در هر دوره به تعلیم او متعلم و متدّین باشند.

غزالی مثل بسیاری از دانشمندان معتقد بود که:

عقل نمی‌تواند به عمق حقیقت برسد، اما معلم اصلی و معصوم، همان پیامبر اسلام است.

اگر (شیعیان اسماعیلی) بگویند که پیامبر مرده و راه رسیدن به حقیقت بسته شده، پاسخ آن است که معلم شما هم غایب است.

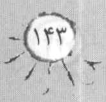
اگر (شیعیان اسماعیلی) بگویند که معلم ما داعیان را تعلیم داده و به شهرها و روستاها فرستاده، پاسخ آن است که معلم ما هم داعیان را تعلیم داده و به همه جا فرستاده است. مگر خدا در قرآن نگفت که: «امروز دین شما را کامل کردم و نعمت را بر شما تمام کردم»؟

اگر (شیعیان اسماعیلی) بگویند که برای تعلیم مسائلی که شرع درباره‌ی آن‌ها سخن نگفته است، نیاز به معلم معصوم دارند، پاسخ آن است که ما همان کاری را می‌کنیم که آن فرستاده‌ی پیامبر به یمن کرد.

اگر پاسخ پرسش ما به روشنی در منابع دینی آمده باشد، به آن عمل می‌کنیم، و اگر نیامده باشد، به اجتهاد روی می‌آوریم.

باطنیان می‌گفتند که امام آنان، یعنی خلیفه‌ی مصر، معصوم است و اطاعت از او واجب. غزالی در پاسخ آنان گفت:

«از کجا فهمیدید که امام شما معصوم است؟ آیا به روش عقلی به این نتیجه رسیدید؟ یا با شنیدن اخبار متواتر از رسول خدا این امر بر شما آشکار شد؟ خبر



متواتر که در این باره نیست، چون همه‌ی دانشمندان فرقه‌های دیگر از این اخبار آگاه‌اند. اگر می‌گویید وجوب معصومیت در امام را از خود او شنیدید، آیا این حرف را قبل از اثبات امامت خود گفت یا بعد از آن؟ اگر قبل از اثبات امامت خود گفته باشد، به چه دلیلی شما حرف او را باور کردید؟»

اما دلیل عقلی.

شما که می‌گویید عقل از دریافت حقیقت عاجز است و نیازمند معلم و راهنمایید، پس چگونه است که در این‌جا به راهنمایی عقل عمل می‌کنید؟

و در آخر کار، غزالی گفت برای حفظ وحدت میان مسلمانان و حفظ اسلام باید یک امام بر مسلمین حکومت کند. وقتی دو نفر ادعای امامت کنند، یکی دروغ می‌گوید. از شرط‌های امامت، درستی عمل و سلامت عقیده است، و چون عقیده‌ی باطنیه فاسد است، پس امام واقعی خلیفه‌ی عباسی است.

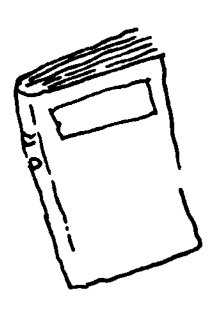
غزالی در پاسخ خود به اسماعیلیان به دو نکته توجّه نکرد:

نخست آن‌که حرف‌های اسماعیلیان تأویلی و تفسیری بودند و نمی‌شد به آنان پاسخی منطقی و عقلی داد.

دوم آن‌که در نظریه‌ی امامت، علم امام به صورت ارثی از معصومی به معصوم دیگر می‌رسد و غزّالی پاسخی به این نظریه ندارد.[1]

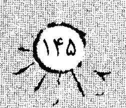
---

۱. شیعه معتقد بود حقیقت نزد خداست و راه دست‌یابی به حقیقت، ارتباط دائم با خداست. پیامبران راه‌های ارتباط با خدا و نماینده‌ی او در زمین‌اند. سلسله‌ی پیامبران که از حضرت آدم آغاز شد، با پیامبر اسلام که آخرین فرستاده و حجّت خدا روی زمین بود، به آخر رسیده است. امّا از آن‌جا که جهان بی حجّت نمی‌تواند باشد و بشر قادر نیست به عمق حقایق هستی و رموز پنهان در سخن خدا و پیامبر پی ببرد، امامانی لازم‌اند تا ضمن باز نگاه داشتن راه ارتباط با خدا، در فهم جهان و رموز قرآن و نظم دادن به زندگی، کمک کار انسان باشند. اعتقاد شیعه بر این است که امام را هم مثل پیامبر، خدا انتخاب می‌کند و تقریباً تمام خصوصیّات او را از قبیل ارتباط با خدا، علم خدایی، معصومیّت، برگزیده شدن برای هدایت مردم، دارد. شیعه تنها تفاوت امام و پیامبر را در این می‌داند که به پیامبر وحی می‌شود امّا امام محلّ هبوط وحی نیست و ارتباط او با خدا طور دیگری است. همه‌ی فرقه‌های شیعه بر این اعتقادند که سلسله‌ی امامان از حضرت علی شروع می‌شود و در فرزندان او ادامه پیدا می‌کند.



فصل ۲۳

شعر؛ گریزگاه عقل



خیام ادعای شاعری نداشت و نمی‌خواست در بند شعر دوستی شاهان بیفتد. او وارث شکّی بود که فیلسوفان پیش از او آن را آغاز کرده بودند.

امّا خیام در زمانه‌ای پای به جهان هستی گذاشت که یقین فیلسوفانه هم جایی نداشت، چه برسد به شک عقلی که معلوم نبود در آخر کار به کجا خواهد انجامید.

خیام فیلسوف، صلاح را در آن دید که بدون مطرح کردن روشن شک‌های فلسفی‌اش که می‌توانست باعث سوء استفاده‌ی مخالفان عقل شود، به زبان تشبیه و کنایه و استعاره روی آورد و با زبانی متین و زیبا و جذاب، هم شک خود را بیان کند و هم کار کلام و فقه ظاهر بین را با استفاده از عنصر طنز به نقد بکشد.

خیّام نخست از در انکار در آمد و گفت:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از آن که من ندانم که کیم



او زمانه‌ی خود و جایگاه یک فیلسوف شکّاک و دقیق را چنین توصیف کرد:

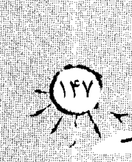
خورشید به گِل نهفت می‌نتوان
و اسرار زمانه گفت می‌نتوان
از بحر تفکّرم برآورد خِرَد
دُرّی که ز بیم سفت می‌نتوان

و سپس دست به دعا برداشت و از زمانه‌ی قدار و دین فروشان سنگ‌دل به خدا روی آورد و گفت:

با تو به خرابات اگرگویم راز
به زآن که به محراب کنم بی تو نماز
ای اوّل و آخر تو و جز تو همه هیچ
خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

خیام از باب نصیحت به اهل فضل و آنان که همه چیز را از این دنیا می‌خواهند، توصیه کرد:

آنان که محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال، شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند



اما شعر برای یک دانشمند علوم عقلی مثل خیام، ابزار خوبی نبود. زبان علوم عقلی زبانی رسا، روشن، دقیق و به دور از پیچیدگی‌هاست. در حالی که زبان شعر، زبان استعاره، تشبیه، کنایه، خیال و بسیار پیچیده است.

در اصل، شعر برای خیام، بیشتر گریزگاهی بود که در آن بتواند به نجوایی آرام، آن چه را از حقیقت یافته بود، به گوش دیگران برساند. شاید هم خیام مثل ابن سینا به ضعف‌های عقل در بازکردن راز جهان و تطبیق آن با آموزه‌های دینی پی برد و ناچار به طرف دل تمایل یافت و سخنانش را در قالب شعر که زبان دل بود، بیان کرد.

شعرهای خیام از یک نظر پیچیده و آن نظر دیگر آشکار است. او در این شعرها چهره‌های متفاوتی گرفته و حرف‌های مختلفی زده است. به همین دلیل، نظریه‌ها و عقیده‌های متفاوتی به او نسبت دادند. گروهی با توجه به ظاهر شعرهای او، او را ملحد و کافر اعلام کردند و شعرهایش را عامل فساد و کفر خواندند. گروهی دیگر برای شعرهای خیام معنی باطنی قائل شدند و گفتند منظور خیام از می و شراب و ساقی، معنی‌های عرفانی بوده است.

خیام توانست با شعرهایش هم دل اهل تصوف را برباید و هم اهل عقل را با خود همراه کند؛ ولی نتوانست از کینه و بغض اهل فقه بکاهد.

اما خیام، آن‌گونه که ظاهر شعرهایش نشان می‌داد زندگی نکرد. او نه مثل ابن‌سینا به خوشگذرانی و عشرت طلبی پرداخت و نه مثل اهل تصوف دنیا گریز و خانقاه‌نشین شد.

هر چند که خیام ادعای شاعری نداشت، اما هم‌زمان با او کس دیگری در خراسان بود که می‌خواست از راه شاعری روزگار بگذراند و روزی خود را از دست شاهان بگیرد. نام او مجدالدین آدم سنایی بود.

حسب حال آن که دیوِ آز مرا
داشت یک چند در نیاز مرا
شاه خرسندیَم جمال نمود
جمع منع و طمع محال نمود

سنایی نیز چون ناصرخسرو هوس خانه‌ی خدا کرد و راهی سفر حج شد.



گاه آن آمد که با مردان سوی میدان شویم
یک ره از ایوان برون آییم و بر کیوان شویم

و در بازگشت، چون ناصرخسرو دچار تحول روحی شد و راه خود را از دربارها کج کرد.

شدم اندر طلب مال ملول
از جهان و جهانیان معزول
من نه مرد زن و زر و جاهم
به خدا گر کنم و گر خواهم
ور تو تاجی نهی ز احسانم
به سر تو که تاج نستانم

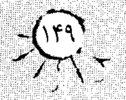
گویی سنایی در این سفر، نصحیت‌های ناصر خسرو را شنیده بود و شعرش را در اختیار شرع و دین و حکمت قرار داده بود.

از همه شاعران به اصل و فرع
من حکیمم به قول صاحب شرع
شعر من شرح شرع و دین باشد
شاعری عقل را چنین باشد.

❑

مر مرا مدح مصطفی است غذی
جان من باد جانش را به فدی
آل او را به جان خریدارم
وز بدی خواه آل بیزارم
دوستدار این عقیده و مذهب
هم برین بد بداریم یارب
من ز بهر خود این گزیدستم
کاندرین ره نجات دیدستم

سنایی پس از آن که راه خود را از دربارها کج کرد، به حکمت روی آورد و شعر خود را در خدمت حکمت قرار داد.



حکیم سنایی در کتاب حدیقةالحقیقه و شریعةالطریقه بعد از ثنای خدا و مدح رسول و آل او به حکمت می‌پردازد و به روش ابن‌سینا رمزی گویی را انتخاب می‌کند. او نیز به داستان‌سرایی روی می‌آورد و در قالب داستان‌های منظوم، حقایقی از حکمت را باز گو می‌کند.

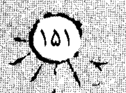
قصه‌ای یاد دارم از پدران
زآن جهان دیدگان، پرهنران
داشت زالی به روستای تگاو
مَهسَتی نام دختری و سه گاو
نوعروسی چو سرو تربالان
گشت روزی ز چشم بد نالان

❑

زال گفتی همیشه با دختر
پیش تو باد مردن مادر
از قضا گاوِ زالک از پس خورد
پوز روزی به دیگش اندر کرد
ماند چون پای مُقِعد اندر ریگ
آن سر مرده ریگش اندر دیگ
گاو مانند دیوی از دوزخ
سوی آن زال تاخت از مطبخ
زال پنداشت هست عزراییل
بانگ برداشت از پی تهویل
کای مَقَلموت! من نه مَه[1]سَتیمَ
من یکی زال پیر محنتیم
تندرستم من و نیم بیمار
از خدا را مدرا بدو مشمار
گر تو را مهستی همی باید
آنک او را ببر، مرا شاید
تا بدانی که وقت پیچاپیچ
هیچ کس مر تو را نباشد هیچ



فصل ۲۴
طبقه‌بندی مردم و قدرت درک آنان



غزالی که از کودکی و جوانی به راهنمایی عقل جست‌وجوگر خود، رفتار مردم را در برابر حقیقت به دقت زیر نظر گرفته و آن را تقلیدی یافته بود، دیده بود که فرزندان مسیحیان، مسیحی، فرزندان ستاره‌پرستان، ستاره‌پرست، و فرزندان مسلمانان، مسلمان می‌شوند. و همه هم خود را بر حق می‌دادند و اعلام می‌کنند که حقیقت پیش آنان است و انتظار دارند خداوند در روز قیامت به آنان پاداش دینداریشان را بدهد.

غزالی از خود پرسید آیا درست است که مردم را درگیر بحث‌های دقیق علمی کنیم و از آنان بخواهیم که با دقت در دلایل عقلی و نقلی و تأمل در همه‌ی امور دنیا و آخرت، به ایمان و یقین برسند؟

غزالی تقلید را این‌گونه تعریف کرد: «تقلید عبارت است از آنچه آدمی از پدر و مادر و معلم خود فرا می‌گیرد و بدون آن که آن را به محک نظر و عقل بزند، آن را می‌پذیرد.»

براین اساس، غزالی مردم را به دو بخش تقسیم کرد:



۱. جست‌وجوگران علم که به نظر و استدلال و بحث آزاد می‌پردازند و دارای استقلال فکری‌اند.

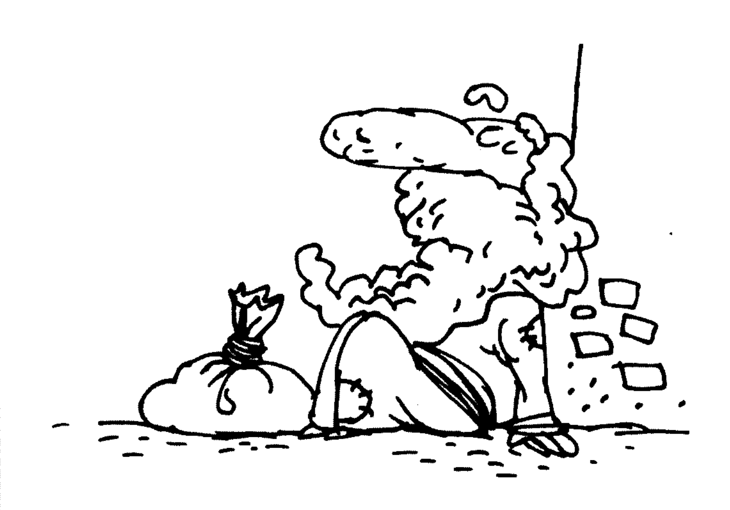
۲. تقلیدکنندگان که ساکت‌اند و از استدلال عاجزند.

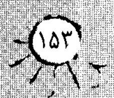
غزالی نظر داد که باید درِ پرسیدن را به روی تقلیدکنندگان بست و ایشان را از گفت‌وگو درباره‌ی مسائل علمی منع کرد.

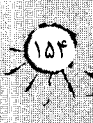
این کاری بود که حکمت عملی ابن‌سینا در جهت خلاف آن عمل می‌کرد. در تقسیم‌بندی ابن‌سینا از تدبیر منزل و تدبیر شهرها سخن به میان آمده بود. این به این معنی بود که همه چیز در زندگی روزمره، از جزء و کل، باید مورد سنجش عقل قرار گیرد و همه‌ی افراد بشر باید در تمامی امور، از مسائل کوچک مثل نظام دادن به روابط افراد یک خانواده گرفته تا نظام دادن به یک جامعه بزرگ انسانی، و از ساختن دارو برای یک بیماری گرفته تا اثبات امکان وقوع معجزه توسط پیامبران، فکر کنند.

اما غزالی به مردم می‌گفت که فقط گروه خاصی می‌توانند درباره‌ی ساده‌ترین امور هم پرسش کنند و بقیه‌ی مردم باید از راه تقلید به زندگی حیوانی خود بپردازند و کاری با فکر و اندیشه نداشته باشند.

این نظریه که متأسفانه توسط یک دانشمند صاحب نام و مورد حمایت دولت داده شد، عقلانیت را در زندگی مردم، به تدریج کم‌رنگ‌تر کرد و راه را برای تعطیلی کامل عقل، هموارتر نمود.

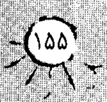






فصل ۲۵

همه‌ی راه‌ها به رباط‌ها و خانقاه‌ها ختم می‌شود



انگار دیگر همه از این همه جست‌وجوی بی‌حاصل، کشمکش‌های فراوان، لعن و تکفیرهای شبانه‌روزی و... خسته شده بودند. دیگر نه مدرسه از دانشمندان دلربایی می‌کرد و نه دربار.

از آن طرف، دنیا طلبی و عشرت جویی که نتیجه‌ی طبیعی ثروت اندوزی و تمرکز قدرت در دست یک گروه خاص است، بسیار شایع شده بود. در مقابل، زهد و دنیا گریزی که گویی همزاد دنیا طلبی است، بازار گرمی پیدا کرده بود.

در بغداد و نیشابور و اصفهان و شیراز و تبریز، افراد خاندان عباسی و سلجوقی و نزدیکانشان، و ثروتمندان و قدرتمندان دیگر، شب‌ها را تا صبح به خوشگذرانی می‌پرداختند و شراب و شاهد و چنگ‌شان همیشه به راه بود. در همان زمان، مردان و زنان بسیاری همه‌ی شب را به امید دمیدن آفتاب و گزاردن نماز صبح به عبادت مشغول بودند و به درگاه خدا زاری و انابه می‌کردند.

در نظامیه‌ها زاهدانی بودند که به لباس فاخر و گران‌قیمت استادی اعتراض می‌کردند. در مقابل، بودند کسانی که حتّی حرمت نظامیّه را نگه نمی‌داشتند و



کتابخانه‌ی مدرسه را به مکان عیش و عشرت تبدیل می‌کردند و شب‌های شلوغ و پر جنب و جوشی را در آن‌جا می‌گذراندند.

مردم تحت تأثیر و هدایت اهل فقه و حدیث و کلام، دسته‌دسته شده و برای رسیدن به بهشت خدا مسلمان‌کشی به راه انداخته بودند. گروهی هم تحت تعلیم ناقص فلسفه و دانستن شک برخی از شکاکان، از دین و شریعت فاصله گرفته و دچار بد دینی و بی‌دینی شده بودند.

برخی هم تحت تعلیم اهل تصوف، به‌کار نفی شعائر دینی روی آورده بودند و به اعمال حرام در برابر چشم مردم، افتخار می‌کردند.

در چنین اوضاع و احوالی، جامعه از نظر فکری دچار پراکندگی و از نظر اقتصادی دچار مشکلات اساسی شده بود. عقل به گوشه‌ای رانده شده و کلام در کار جلب مردم مانده بود. فقه که از اول منتسب به ریا و تزویر و دین‌فروشی بود، با فشارهای روزافزون، مردم را از خود رانده بود و خرافه‌پرستی و ظاهرسازی و ظاهربینی کالای روز شده بود.

تقریباً تمام فکرها و اندیشه‌ها بدون توجه به نقطه‌ی آغازشان، گریزگاهی جز خانقاه‌ها پیدا نکرده بودند.

مردی ژنده پوش در برابر خانقاه (رباط) ابوسعد ایستاده بود و به در بزرگ آن نگاه می‌کرد.

ابوسعد مردی ایرانی از اهالی نیشابور و از مریدان شیخ ابوسعید ابوالخیر بود. او در همان سال‌هایی که اهالی بغداد به محله‌ی کرخ یورش برده وکتاب‌ها وکرسی درس هموطن و همولایتش، شیخ حسن طوسی را سوزانده بودند، این رباط (خانقاه) را روی زمینی که از خلیفه‌ی عبّاسی هدیه گرفته بود، ساخته بود. چند سال بعد، خواجه نظام‌الملک طوسی، همشهری دیگر ابوسعد و شیخ حسن



طوسی و امام محمّد غزالی، مدرسه‌ی بزرگ نظامیه‌ی بغداد را روبه‌روی رباط ابوسعد بنا کرده و بازارها و دکان‌های زیادی در اطرافش ساخته و وقف مدرسه کرده بودند.

مرد نگاهی به ساختمان با شکوه مدرسه کرد و تبسمی بر لبانش نشست. از روزی که او با شوکت و شکوه و جلال شاهانه‌اش وارد بغداد شد، فقط چند سال می‌گذشت. آن روز او حکمی از نظام‌الملک در پر شال داشت. در آن حکم، خواجه‌ی قدرتمند او را زین‌الدین و شرف‌الائمّه نامیده و به استادی نظامیه‌ی بغداد منسوب کرده بود. آن روز لباس‌های حریر و زربافت او و اسب زیبایی که بر آن سوار شده بود، بیشتر از پانصد درهم می‌ارزید و تنها کسی که می‌توانست با او از در رقابت در آید، آدم مهمّی مثل وزیر خلیفه‌ی عبّاسی بود.

امّا در این لحظه دیگر قیمت لباس‌های او به یک درهم نمی‌رسید و جایی برای گذراندن شب نداشت.

نگاه مرد همچنان به درِ ساختمان با شکوه نظامیه بود؛ جایی که دانشمندان و عالمان بزرگ، هر روز به بحث و درس می‌نشستند و هر کدام دلیلی برای اثبات نظریه‌های خود می‌آوردند.

تا دو سال پیش از آن، این مرد هم مثل همه‌ی آن استادان به زیرکی و هوش خودش فخر می‌فروخت و از شکست دادن دانشمندانی که با او به بحث و مناظره می‌نشستند، لذت می‌برد. او جمله‌هایی می‌گفت و استدلال‌هایی می‌کرد که هیچ کس نمی‌توانست آن‌ها را رد کند.

مرد لبخندی زد و به اطراف نگاه کرد. بغداد همان بغداد بود. با همان شلوغی، همان سر و صداهای همیشگی، همان نگاه‌های خشمگین و متعصب طرفداران فرقه‌ها و گروه‌ها، همان ساختمان‌های با شکوه که در کنار خانه‌های فقیران شهر خودنمایی می‌کرد، همان لهجه‌های مختلف و زبان‌های گوناگون که هر وقت در خیابان‌های بغداد بودی، می‌شنیدی.

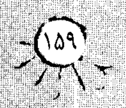
مرد جایی برای گذراندن شب نداشت. او می‌توانست وارد نظامیه شود و اسمش را بگوید یا فقط گشتی در آن بزند. حتماً آشنایی پیدا می‌شد. کافی بود که فقط یک نفر او را بشناسد، آن وقت همه‌ی درها به رویش باز می‌شد. دو سال پیش از آن، بیشتر از ۴۰۰ دانشمند پیر و جوان پای درسش می‌نشستند و چشم به دهانش می‌دوختند و با ولع حرف‌هایش را گوش می‌کردند. همه‌ی کارکنان و کتابداران نظامیه، مثل ابویوسف اسفراینی و خطیب تبریزی که دانشمندان و ادیبان بنامی بودند، او را می‌شناختند و حتماً با روی خوش از او استقبال می‌کردند...

او حتی می‌توانست به دربار خلیفه‌ی عباسی برود و با اعلام اسمش، درخواست ملاقات با خلیفه را بکند. حتماً خلیفه مردی را که برایش کتاب‌های زیادی نوشته بود و بارها به عنوان سفیر بین او و شاه سلجوقی ارتباط برقرار کرده بود،به یاد می‌آورد و از دیدنش خوشحال می‌شد.

یا می‌توانست به وزیر خلیفه مراجعه کند و شب را در کاخ او بگذراند. یا پیش دوستان ثروتمند و صاحب نام دیگرش برود و به آنان افتخار بدهد و شب را در خانه‌های مجلّل آنان بگذراند.

لبخند هنوز روی لبان مرد بود. استاد بزرگ نظامیه، امام شافعی‌ها، فقیهی که حاکم اندلس برای از میان برداشتن مخالفانش نیاز به اجازه و فتوای او داشت. اینک، با لباس‌های ژنده و مندرس در وسط شهر بغداد ایستاده بود. مرد نگاهی به خود کرد و نفس عمیقی کشید. او برای تجدید دوباره‌ی شکوه و جلال سابق به بغداد نیامده بود. مقصد او شهر زادگاهش طوس بود. هر چند رسیدن به طوس یا ماندن در جایی دیگر هم برایش مهم نبود. او دیگر مردی سرگردان بود که دنبال آرامش روحی می‌گشت. دو سال بود که استاد بنام و فقیه بزرگ و متکلّم دوران، از مدرسه فرار کرده بود تا در گوشه‌نشینی و تنهایی، راه درست رسیدن به حقیقت را پیدا کند.

مرد آرام چرخید و از در بزرگ خانقاه وارد آن شد. خانقاه ابو سعد، محلّگذران انسان‌های بی‌چیز و مسافران فقیر و صوفیان از دنیا بریده بود.



هنوز چند روز از ورود مرد به بغداد نگذشته بود که خبر بازگشت استاد بزرگ نظامیه در بغداد پخش شد. همه به دنبال او می‌گشتند؛ چه استادان و شاگردان نظامیه، و چه درباریان و اطرافیان خلیفه‌ی عباسی.

اما استاد در گوشه‌ی رباط در خودش فرو رفته بود و از همصحبتی با صوفیان از دنیا بریده که همیشه حدیث‌های غلط نقل می‌کردند، و اذان گوی کم سواد خانقاه که هموطن او و از اهالی نیشابور بود، لذت می‌برد. او هیچ‌کدام از خبرها را نمی‌شنید و اگر هم می‌شنید، اهمیتی به آن‌ها نمی‌داد.

یک روز خبر آمدن وزیرعباسی به خانقاه پخش شد. ولوله در جان همه افتاد. حتی صوفیان از دنیا بریده هم دست و پایشان را گم کردند. بعضی از مسافرانی که در رباط خانه کرده بودند، ترسیدند و بعضی دیگر از این که وزیر بزرگ خلیفه را می‌بینند، خوشحال شدند. اما با این خبر نگاه استاد را غمی سنگین تیره کرد.



وزیر با دبدبه و کبکبه‌ی فراوان وارد خانقاه شد و یکراست به اتاقی که او در آن بود، رفت. مرد نگاهی به وزیر کرد و ساکت نشست. وزیر که سعی می‌کرد تعجبش را از دیدن آشنا و رقیب قدیمی خود در آن لباس و آن شکل و شمایل مخفی کند، تعارف کرد و احوالش را پرسید. استاد سابق نظامیه نگاهی به وزیر کرد و با لبخند گفت: «نباید به خاطر دیدار من عمر عزیزت را تلف می‌کردی...»

وزیر از این رفتار او تعجب کرد و با همه‌ی کنجکاوی خود نتوانست دلیل این حال و روز او را بفهمد. استاد هم دیگر چیزی نگفت. وزیر که ماندنش را بی‌فایده دید، بلند شد و رفت. کسانی که همراه وزیر آمده بودند، شنیدند که وزیر می‌گوید: «این آدم چند سال پیش به خاطر عنوان و لقب با من رقابت و چشم و همچشمی می‌کرد، حالا ببینید به چه روزی افتاده است؟!»

آن مرد، ابو حامد امام محمد غزالی بود.



آن خانقاه، خانقاهی بود که ابوسعید ابوالخیر آن را از بسیاری از پیرایه‌ها پاک کرده و با وارد کردن موسیقی و سماع، حال و هوایی تازه به آن داده بود. امام الحرمین، پهلوان علم کلام زمان، از بوسعید بسیار نام می‌برد و بر این که آن صوفی قدرت خواندن افکار مردم را داشت، تأکید فراوان می‌کرد.

خواجه نظام‌الملک هم مدّعی بود که در کودکی، وقتی در طوس به سر می‌برد، ابوسعید ابوالخیر او را دیده و به او نام خواجه‌ی عالم داده بود.

غزالی سعی کرد تصوف را با فقه آشتی دهد و شریعت را به خانقاه‌های صوفیان وارد کند. او هم مثل بوسعید درباره‌ی سماع و موسیقی آسان گیری کرد. غزالی فتوا داد که اگر موسیقی برای لذت بردن نباشد، در خانقاه‌ها مجاز است.

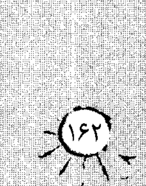
خانقاه جایی بود که می‌گفتند، گذر ابن سینا هم به آن افتاده است و پس از گفت‌وگوی چند روزه‌ای با ابوسعید، به این نتیجه رسیده است که می‌شود با ابوسعید مکاتبه‌ی علمی داشته باشد.

وقتی پس از چند روز گفت‌وگوی خصوصی بین دو پهلوان عقل و دل، شاگران ابوسعید از او پرسیده بودند: «او را چگونه یافتی؟»

ابوسعید پاسخ داده بود: «هر کجا ما رفتیم، دیدیم این کور هم عصا زنان می‌آید.»

و وقتی شاگردان ابن‌سینا از او پرسیده بودند: «ابوسعید را چگونه یافتی؟»
او پاسخ داده بود: «آنچه را ما می‌گوییم، او می‌بیند.»





فهرست منابع

۱. آقایانی چاوشی، جعفر. سیری در افکار علمی و فلسفی حکیم عمر خیام نیشابوری. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران، چاپ اول، ۱۳۵۸.

۲.ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد اول تا سوم). تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۳.اقبال لاهوری، محمد. سیر فلسفه در ایران. ترجمه‌ی ا.ح. آریان پور. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ای با همکاری سازمان انتشارات بامداد، چاپ سوم، ۱۳۵۴.

۴.حنّا الفاخوری، خلیل‌الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه‌ی عبدالمجید آیتی. تهران: زمان، چاپ اول، ۱۳۵۵.

۵.دشتی، علی. دمی با خیام. تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۶.

۶.دشتی، علی. عقلا بر خلاف عقل. تهران: جاویدان، چاپ دوم، ۱۳۵۵.

۷.دوانی، علی. هزاره شیخ طوسی. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

۸.دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه

۹.رضا، فصل‌اللّه. نگاهی به عمر خیام. تهران: کویر، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۱۰.زرین‌کوب، عبدالحسین. با کاروان حله .تهران: جاویدان، چاپ اول، ۱۳۴۷.

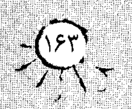
۱۱.زرین‌کوب، عبدالحسین. فرار از مدرسه، درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ابوحامد غزالی. تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۷۹.

۱۲.صفا، ذبیح‌اللّه. تاریخ ادبیات در ایران .تهران: فردوسی، چاپ دوازدهم.

۱۳.عنصرالمعالی کیکاووس‌بن اسکندربن قابوس‌بن وشمگیر. گزیده‌ی قابوس‌نامه .به کوشش دکتر غلامحسین یوسفی. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

۱۴.غزالی، محمد. مکاتیب غزالی .تصحیح عباس اقبال. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.

۱۵.کربن، هانری. تاریخ فلسفه‌ی اسلامی .ترجمه‌ی دکتر اسداللّه مبشری. تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۲.



۱۶.کسایی، نوراللّه. مدارس نظامیه و تاثیرات علمی و اجتماعی آن .تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

۱۷.بن‌منور، محمد. اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی سعید .به اهتمام دکتر ذبیح‌اللّه صفا. تهران: فردوسی، عطار، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۱۸.مشکور، محمدجواد. سیر کلام در میان فرق اسلامی .تهران: شرق، چاپ اول، ۱۳۶۸.

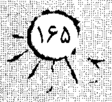
۱۹.مطهری، مرتضی. خدمات متقابل ایران و اسلام .تهران: صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۶۰.

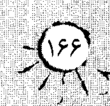
۲۰.ناصربن خسرو قبادیانی مروزی، حکیم. سفرنامه‌ی ناصر خسرو .به کوشش دکتر نادر وزین‌پور. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هشتم، ۱۳۷۰.

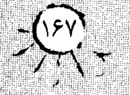
۲۱.نجم‌آبادی، محمود. تاریخ طب در ایران (جلد دوم - تاریخ طب بعد از اسلام). تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶.

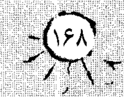
۲۲.وو، بارون کارا دو. متفکران اسلام(جلد اول، دوم و چهارم). ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۱.

نمایه







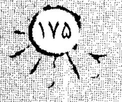

۱۶۸



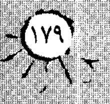




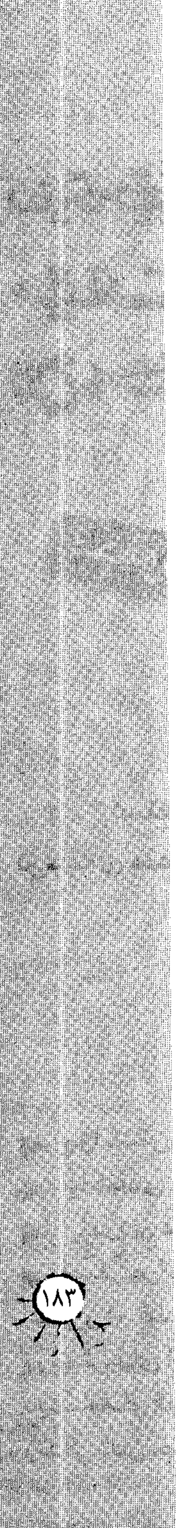














به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد







مغول‌ها

از حمله‌ی مغول تا آغاز صفویه

کتاب ششم

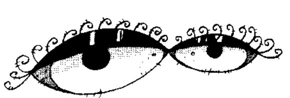
از مجموعه‌ی

داستان‌های ایرانی

محسن هجری

نشر افق







پیش‌گفتار

مجموعه‌ی «داستان فکر ایرانی»، سفری است به گذشته، به گذشته‌ی پر راز و رمز سرزمین کهن ایران. سفری است به گذشته، اما نه برای فرو ماندن در آن، بلکه برای دیدن و چیدن و برگشتن به امروز.

می‌گویند تاریخ، پاسخ و پرسش ماست از گذشته! در این مجموعه نیز ما با پرسش‌هایی به گذشته سفر کرده‌ایم و با پاسخ‌هایی برگشته‌ایم! یقین داریم اگر پرسش‌های دیگری داشتیم، پاسخ‌هایمان نیز متفاوت بود و یا حتی اگر مسافرانمان کسان دیگری بودند، باز هم پاسخ‌های دیگری را سوغات می‌آوردند.

ما به گذشته رفته‌ایم و از گلستان فکر ایرانی، گل‌هایی چیده‌ایم و برای خوانندگانمان هدیه آورده‌ایم، گل‌هایی از تجربه‌ها، خیال‌ها و تلاش‌های نیاکانمان.

خواسته‌ایم تصویری از زندگی فکری آنان بدهیم، تصویری از نگاه آنان به آسمان و زمین، تصویری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری‌شان.



بسیاری از اختلاف‌ها و دعواهای فکری امروز این سرزمین، ریشه در دیروز دارد. در گذشته، آدم‌های بسیاری جان خود را بر سر اختلاف‌های فکری از دست داده‌اند. بعضی‌ها به علت این اختلاف‌ها حکم به قتل و مرگ دیگران داده‌اند، بسیاری شمشیر کشیده‌اند و بسیاری زندگی، آرامش و حتی جان خود را از کف داده‌اند، اما هنوز این اختلاف‌ها به قوت خود باقی است و باقی خواهد ماند.

شاید نخستین و فوری‌ترین سوغات این سفر از گذشته، توجه به همین نکته باشد که خداوند ما را با اختلاف‌هایمان آفریده است. او نخواسته است که ما با یک عینک یا از یک پنجره به دنیا و حتی خود خداوند نگاه کنیم. این سوغات، تجربه‌ی گرانبهایی است که این مجموعه امیدوار است آن را به ارمغان آورده باشد.

داستان فکر این سرزمین، داستانی است که در زمان‌های مختلف شباهت‌هایی به هم دارد و ماجراهایش تکرار می‌شود.

یکی از ماجراهای بسیار تکراری، کشیده شدن پای شمشیر به میان بحث‌های فکری است. اگر تنها دستاورد این سفر، روشن شدن همین یک نکته باشد، ما رنج و مرارتی را که برای این سفر کشیده‌ایم، از یاد می‌بریم و امیدوارانه به عزمی دیگر و سفری دیگر می‌اندیشیم.

... و اما در یک کلام، این مجموعه در ۹ جلد، داستان فکر ایرانی را از دوره‌ی ایران باستان تا دوره‌ی قاجار در بر می‌گیرد.

کوشیده‌ایم که این مجموعه از نظر محتوایی، از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

۱- مجموعه، از نگاهی تاریخی برخوردار بوده و به نوعی تاریخ اندیشه در ایران برای نوجوانان و نسل جوان باشد.

۲- مجموعه، موضوع محور باشد و نه شخص محور. به عبارت دیگر بیش از آن‌که افراد و نقش آن‌ها برجسته شود، نظریه‌ها، فکرها، مباحث و مجادلات فکری در حوزه‌های دین، فلسفه، کلام، تصوف، عرفان، ادبیات و... برجسته شود.

۳- در این مجموعه اصل بر نوشتن داستان نبوده، بلکه ارائه گزارشی از تحولات فکری در ایران اصل است؛ اما از جذابیت‌های داستانی نیز بهره گرفته شده است.

۴-در این مجموعه، زندگی افراد اصل نیست، اما افراد مهم هر دوره معرفی و

به نظریه‌های آن‌ها پرداخته شده است.

۵- هر کتاب از مجموعه به یک دوره تاریخی اختصاص دارد و تحولات فکری در زمینه تاریخی آن دوره را تشریح کرده است.

۶- در هر کتاب سوال‌های فکری مطرح در دوره‌ای تاریخی به صورت ساده و قابل فهم بیان شده و ماجراهای هر کتاب بر اساس آن شکل گرفته است.

۷- ارتباط نظریه‌ها و بحث‌های مطرح شده در هر دوره، با دوره‌های قبل و نیز تأثیرات فکری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر نیز نشان داده شده است.

۸- در حد امکان از موضع‌گیری به نفع یک فکر پرهیز شده و تلاش بر این بوده که صرفاً گزارشی از آن‌چه روی داده است ارائه شود.

همچنین تلاش کرده‌ایم، مجموعه از نظر ظاهری نیز ویژگی‌هایی داشته باشد؛ ازجمله:

۱- از تصویرهای مستند و نقشه‌های مربوط به هر دوره استفاده شود.

۲- در مواردی که تصویر مستند کم بوده است، مجموعه با استفاده از ظرفیت‌های هنر کاریکاتور از یکنواختی و خشکی بیرون بیاید.

۳- تعداد صفحات هر کتاب و حجم مطالب و تصاویر به گونه‌ای باشد که خواننده را خسته نکند.

۴- مجموعه از طراحی و صفحه‌آرایی چشم نوازی برخوردار باشد.

در پایان گفتنی است که تدوین این مجموعه، بدون یاری، همفکری و همراهی بسیاری از دوستان میسر نبود.

استادان گرانقدری چون صادق آیینه‌وند، حسن انوشه، شیرین بیانی، سید فرید قاسمی، برخی از جلدهای این مجموعه را خوانده و درباره‌ی آن‌ها نظر کارشناسی داده‌اند که در برطرف کردن بخشی از کاستی‌های مجموعه بسیار موثر بود.

طراحی این مجموعه بدون همراهی دوستان گرامی شورای کارشناسی نشر افق و دوستانی چون رضا هاشمی‌نژاد و مهدی حجوانی ممکن نبود.

برای یافتن تصویرهای مجموعه نیز گیسو فغفوری مجموعه را همراهی کرد و در بخش فنی هم زهرا یعقوبی، به یاری داستان فکر ایرانی آمد.





اگر فکر ایرانی در گذر زمان و به تدریج، راه کمال را پیموده است، مجموعه‌ی فکر ایرانی نیز به تدریج و با دقت نظر و پیشنهادهای فاضلانه‌ی اهل نظر، به کمال نزدیک خواهد شد. از این‌رو در انتظار دریافت انتقادها و پیشنهادهای شما هستیم.

اما سخن آخر این‌که هنگام آماده‌سازی کتاب پس از ارزیابی‌های اولیه دریافتیم که پاورقی‌ها و ارجاعات بسیار اگر چه به کتاب شکلی محققانه می‌دهد، اما خواندن آن را برای مخاطب نوجوان دشوار می‌کند، لذا به روش مرحوم زرین‌کوب در کتاب «پله‌پله تا ملاقات خدا» ارجاعات و پاورقی‌ها را تا جایی که ممکن بود، حذف کردیم.

با سپاس

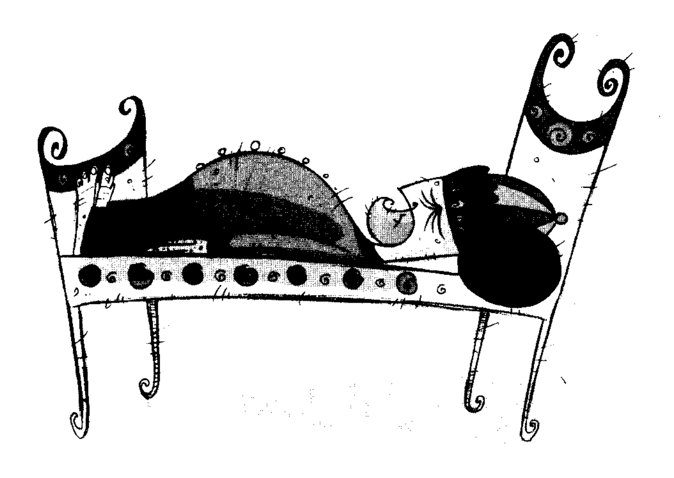
دبیر مجموعه

فصل اول
از ترکان سلجوقی تا مغولان



چنگیزخان مغول، نقاشی یک نقاش چینی





سال ۵۵۲ هجری است و سلطان سنجر سلجوقی در بستر بیماری با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند. او که نگران آینده‌ی حکومت سلجوقیان است، محمودخان قراخانی را به‌عنوان جانشین خود معرفی می‌کند. اما ماجرا آن‌طور که سلطان سلجوقی می‌خواهد، پیش نمی‌رود و دوران انحطاط سلجوقیان آغاز می‌شود.

سلجوقیان، ترکان صحرانشینی بودند که در سده‌های قبل برای یافتن چراگاه‌های بیش‌تر، از شمال آسیای میانه به مناطق جنوبی‌تر سرازیر شده بودند و در اواخر قرن پنجم، با پذیرفتن دین اسلام مجال یافتند که خود را به مرزهای ایران نزدیک کنند. پیش از این نیز خلفای عباسی برای مهار رقیبان ایرانی و عرب خود این سیاست را در پیش گرفته بودند که با کمک غلامان ترک، امور نظامی و لشکری خود را پیش ببرند و از این جهت، همزیستی با ترکان پدیده‌ی عجیب و دور از ذهنی نبود. در دوران سلطنت غزنویان دسته‌هایی از اقوام سلجوقی، از سلطان محمود اجازه خواستند تا در شمال خراسان نزدیک سرخس، ابیورد و فراده زندگی

کنند، در عوض به سلطان محمود قول دادند که در نبردها کمک‌حال لشکرش باشند و از دست‌اندازی به شهرها و روستاها خودداری کنند.

اما بعد از مرگ سلطان محمود، سلجوقیان به عهد خود وفا نکردند و در کنار اقوام ترکمن که به ترکمن‌های عراقی شهرت داشتند، در منطقه وسیعی از شمال ایران به ویژه خراسان، به غارت و راهزنی پرداختند. این ماجرا ادامه داشت تا این‌که سلاجقه با تصرف خراسان به حکومت غزنویان پایان دادند و خود بر تخت سلطنت نشستند.

خواجه نظام‌الملک وزیر مشهور دولت سلجوقیان در کتاب سیاست‌نامه افسوس می‌خورد که پادشاهان سلجوقی از آداب کشورداری بویی نبرده‌اند. و شاید به همین دلیل بود که ایرانیان نتوانستند این قوم را مثل دیگر متجاوزانی که به تدریج با فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانیان هماهنگ می‌شدند، تغییر دهند.

حکومت ترکان سلجوقی کم‌تر از یک قرن به طول انجامید و سرانجام به‌دست تکش خوارزمشاهی از تخت سلطنت به زیر کشیده شدند. پیش از آن، خوارزمشاهیان یکی از اقوام ایرانی بودند که با فرهنگ و اقتصادی پیشرفته در شبه جزیره‌ی خوارزم زندگی می‌کردند، هرچند که آمیخته شدن خوارزمیان با اقوام ترک آسیای میانه، موجب شده بود که به تدریج اصالت فرهنگی خود را از دست بدهند. زبان محلی خوارزم مدت چند قرن یکی از گونه‌های زبان پارسی محسوب می‌شد که هم در گفتار و هم در نوشتار به‌کار می‌آمد و تا عصر تیموریان هم به حیات خود ادامه داد. اما بعد از آن تحت تأثیر زبان و فرهنگ ترکی موجودیت خود را از دست داد.

با چنین سابقه‌ای، وقتی خوارزمشاهیان به سلطنت رسیدند، انتظار می‌رفت که بعد از چند سده حاکمیت ترکان، شکوه فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی عهد سامانیان و آل‌بویه تکرار شود، اما سیاست سلطان تکش خوارزمشاهی جریان امور را به گونه‌ی دیگری پیش برد و پای یکی دیگر از خشن‌ترین اقوام ترک آسیای میانه را به ایران باز کرد.

در امتداد مرزهای خوارزم و جنوب رودخانه‌ی سیردریا، قبچاق‌ها زندگی می‌کردند که از اقوام ترکمن محسوب می‌شدند. در آن زمان قبچاق‌ها هنوز اسلام



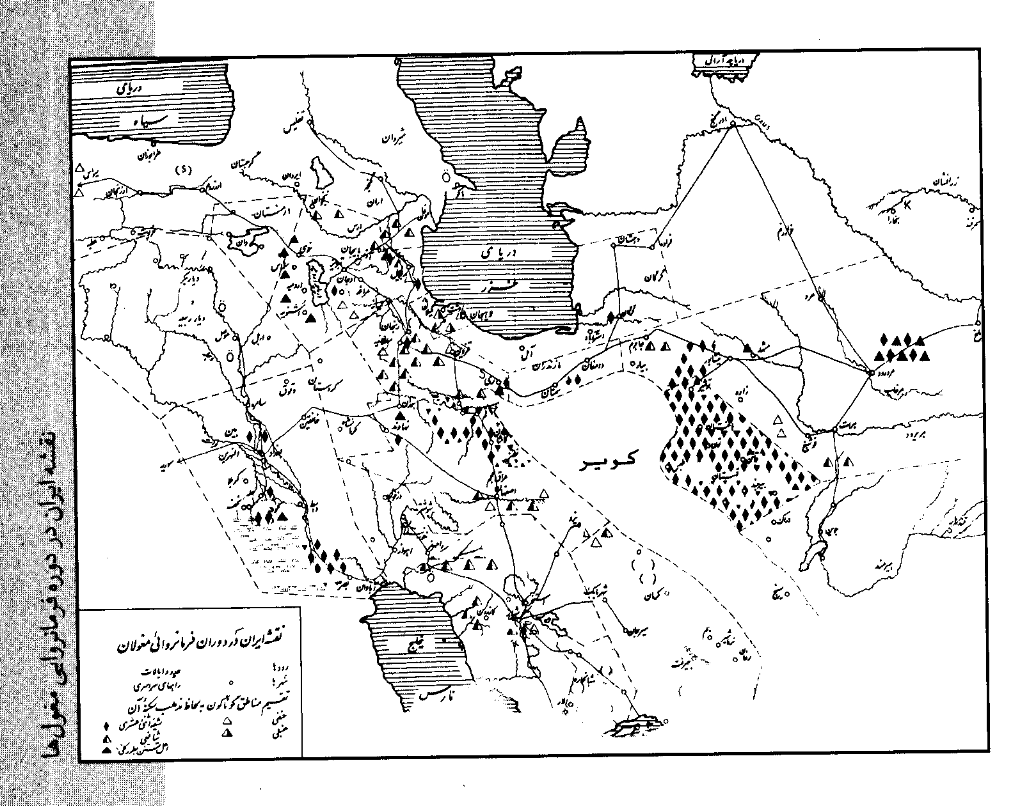
نیاورده بودند و با همان فرهنگ خشن صحرانشینان زندگی می‌کردند. سلطان تکش که به‌دنبال گسترش متصرفات خود بود، با قبچاق‌ها وصلت کرد و ترکان خاتون را به همسری گرفت. این زن در آینده‌ی سیاسی خوارزمشاهیان نقش مهمی را بازی کرد و یکی از عوامل تنفر مردم از حکومت خوارزمشاهیان شد. بعد از مرگ تکش و روی کار آمدن پسرش، سلطان محمد، نقش ترکان خاتون به‌عنوان مادر سلطان دوچندان شد، به‌طوری که برخی او را سلطان حقیقی ایران می‌پنداشتند.

این زن قبچاقی که در خشونت و خونریزی شهرت داشت، با به کار گماشتن قبچاق‌ها به‌عنوان فرماندهان سپاه، قدرت واقعی حکومت خوارزمشاهیان را در دست گرفت و سلطان محمد خوارزمشاه را چون مهره‌ای به بازی گرفت.

در توصیف درنده‌خویی ترکان خاتون آورده‌اند که بعد از حمله‌ی مغول، هنگام عقب‌نشینی دستور داد که تمام زندانیان مخالف سلطنت خوارزمشاهیان را در رودخانه‌ی جیحون غرق کنند. اتکا سلطان خوارزمشاه بر قبچاق‌ها موجب شده بود که در برابر بدرفتاری‌های آن‌ها با مردم سکوت کند و حاصل چنین سکوتی این بود که مردم از سلطنت خوارزمشاهیان به ستوه آمدند و در برابر حمله‌ی مغول هیچ مقاومتی از خود نشان ندادند.

سرکوب وحشیانه‌ی مردم سمرقند چند سال قبل از حمله‌ی چنگیزخان و از میدان به درکردن قراختاییان که در ماوراءالنهر زندگی می‌کردند و از متحدان اصلی خوارزمشاهیان بودند، موجب شد که سلطان محمد هنگام حمله‌ی مغول از پشتیبانی مردم و متحدان دیروز خود بی‌بهره بماند. در همین ایام اختلاف‌های جدی خوارزمشاهیان با خلیفه‌ی عباسی، مشروعیت این سلسله را هم زیر سؤال برد. زیرا بعد از تصرف ایران به‌دست اعراب مسلمان، این سنت سیاسی شکل گرفته بود که امیران ایرانی خود را نماینده‌ی خلیفه معرفی می‌کردند و خلیفه نیز در مقابل با آن‌ها مدارا می‌کرد اما این رابطه‌ی دوجانبه در عهد خوارزمشاهیان به تیرگی گراییده بود تا آن‌جا که خلیفه عباسی اقوام غوری و قراختاییان را علیه آن‌ها

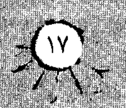
تحریک کرد و به بهانه‌ی همکاری خوارزمشاهیان با شیعیان، آن‌ها را متهم به بی‌دینی کرد و در چنین شرایطی که خوارزمشاهیان از سوی خلیفه‌ی عباسی و مردم تحت فشار بودند، اشتباه فاجعه‌بار سلطان محمد در کشتن سفرای چنگیزخان، کار این سلسله را یک‌سره کرد و دوره‌ی جدیدی در حیات سیاسی ایران آغاز شد.



۱۶



فصل دوم
از عصر وحشت تا دولت صفویه



تنها، خسته و خاک‌آلود خود را به دروازه‌های شهر رساند. یک نفس تا آن‌جا تاخته بود. از اسب فرود آمد و بر خاک افتاد. زمین را چنگ می‌زد و هم‌چون داغ‌دیدگان مویه می‌کرد. و چون رهگذران او را آرام کردند، یکی از آن میان پرسید: «غریبه، از کجا می‌آیی؟ از بخارا؟ از مغولان چه خبر؟»

و مرد در حالی‌که با چشمانی اشک‌آلود به دوردست‌ها خیره شده بود، بریده‌بریده گفت: «آمدند، کندند، سوختند، کشتند، بردند و رفتند.» و در آن جمع یکی که آداب سخنوری می‌دانست با لبخند تلخی گفت: «در زبان پارسی موجزتر و کوتاه‌تر از این نمی‌توان سخن گفت.» و بعد از آن نیز هرچه درباره‌ی حمله‌ی مغولان نوشتند و گفتند، شرح و تفسیر همین چند واژه بود.

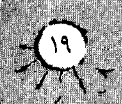


سال ۶۱۶ هجری بود و سلطان محمد خوارزمشاه و مادر بی‌رحمش ترکان خاتون از برابر مغولان گریخته بودند و مردم بی‌دفاع را در مقابل هجوم سیل‌آسای مغول تنها گذاشته بودند. چهار سال پیش که نخستین پیک سلطان محمد برای طرح دوستی و همکاری با خان مغول به چین رفته بود تا به پندار خود سرزمین چین و ماچین را هم به سرزمین خوارزمشاهیان اضافه کند، در خیال کسی نمی‌گنجید که آن قوم صحرانشین با آن اسب‌های کوتاه‌قامت خود، خاک ایران را لگدکوب کنند. اما بسیاری می‌دانستند که در این ماجرا، سلطان خوارزمشاه کم‌تر از چنگیزخان مغول مقصر نیست!!

روزی که چنگیزخان، سفیر سلطان محمد خوارزمشاه را به حضور پذیرفت، به او گفت که از قول خان مغول به سلطان ایران بگوید چنگیزخان همان‌طور که خود را فرمانروای شرق می‌داند، خوارزمشاه را به‌عنوان سلطان غرب می‌شناسد. این حرف بر سلطان گران آمد و کینه‌ی چنگیز را به دل گرفت، چون به خیالش یک صحرانشین راهزن برایش تعیین قلمرو کرده بود و این جسارتی بود نابخشودنی.

در این میان خان مغول که در این اندیشه بود تا رابطه‌ی تجاری خود را با دیگر کشورها از جمله اروپا گسترش دهد، بیش از هر چیز به امنیت مسیر کاروان‌های خود می‌اندیشید. چنگیزخان اقوام و طایفه‌های راهزن آسیای میانه را به‌شدت سرکوب کرده بود، اما آن‌قدر زیرک بود که در برابر دولت مقتدر خوارزمشاهیان، ابتدا از در مسالمت بیرون آید. از طرفی سلطان محمد که در طول سلطنت خود مخالفان بسیاری را از دم تیغ گذرانده بود و زندان‌هایش پر از مخالفان حکومت بودند، در این اندیشه بود که چگونه این صحرانشینان پرمدعا را سر جای خودشان بنشاند، که ماجرای شهر اترار پیش آمد.

کاروان تجاری مغول که تعدادشان به چهارصد و پنجاه نفر می‌رسید، با پانصد شتر که کالاهایی گرانبها بر آن‌ها بار شده بود، به شهر اترار در قلمرو دولت خوارزمشاهیان رسید. جاسوسان به حاکم اترار خبر داده بودند که این کاروان



ثروت هنگفتی را با خود حمل می‌کند و در عین حال محافظان زیادی هم ندارد. به این ترتیب طمع حاکم، جرقه‌ی آتش هولناک یک جنایت شد و تمام اعضای کاروان به استثنای یک نفر که از مهلکه گریخت، قتل‌عام شدند. خبر به چنگیزخان رسید. او که تا دیروز می‌اندیشید دشمنان اصلی‌اش اویغورها، قراختاها، نایمارها و تاتارها هستند و اگر آن‌ها را سرکوب کند، می‌تواند با رابطه‌ای مسالمت‌آمیز خوارزمشاهیان را در مسیر جاده‌ی ابریشم مهار کند، با قتل‌عام بازرگانانش به این نتیجه رسید که پندار باطلی در سر داشته. با این حال چنگیزخان باز هم نرمش نشان داد و سه نفر را نزد سلطان محمد خوارزمشاه فرستاد و خواهان مجازات حاکم اترار شد و سلطان که می‌اندیشید با طایفه‌ای صحرانشین و بدون قدرت نظامی روبه‌روست، برخلاف رسم جاری که جان پیک‌ها و سفیران را محترم می‌شمرد، دستور کشتن آن سه نفر را هم صادر کرد و چنگیزخان که راه مسالمت را بسته دید، با دویست هزار جنگجوی مغول به سوی ایران روانه شد.

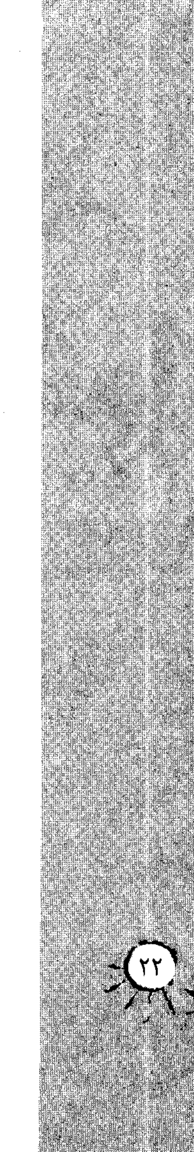
سلطان محمد که در طول سلطنت خود هرازچند گاهی مخالفان خود را وحشیانه سرکوب کرده بود، در اولین برخورد با پیشاهنگ سپاه مغول دریافت که با قومی جنگ‌آزموده مواجه است، پس فرار را بر قرار ترجیح داد و راه برای هجوم گسترده‌ی مغولان به شهرهای ایران باز شد. چنگیزخان هر شهری را که بدون مقاومت تسلیم می‌شد با گماشتن حاکمی مغول، به حال خود وامی‌گذاشت. اما اگر مقاومتی صورت می‌گرفت، بدون هیچ ترحمی، تمام اهالی آن را قتل‌عام می‌کرد. به این ترتیب مردم تاوان بی‌کفایتی سلطان خوارزمشاه را می‌پرداختند. چنگیز همواره با عبارت تحقیرآمیز "محمد اغزی" از خوارزمشاه یاد می‌کرد و "اغزی" به زبان مغولی یعنی دزد! چنگیزخان می‌گفت خوارزمشاه پادشاه نبود، دزد بود. چرا که اگر پادشاه بود به رسم سلطانی عمل می‌کرد و بازرگانان و رسولان او را

نمی‌کشت. سرانجام سلطان محمد در جزیره‌ی آشوراده در خلیج گرگان در اثر بیماری هلاک شد. پس از او فرزندش سلطان جلال‌الدین در صدد مقاومت برآمد که با تمام رشادت‌ها سودی نبخشید و سرانجام او هم به هند گریخت. درگیری‌ها تا سال ۶۲۱ هجری به صورت گسترده ادامه یافت تا این‌که بعد از غلبه بر امیران محلی، چنگیزخان راه بازگشت به مغولستان را در پیش گرفت و حاکمیت ایران را به برخی از فرزندان خود و امیران مغول واگذار کرد.



تصویر جنگجویان با چهره مغولی ترسیم شده در قرن هفتم هجری قمری

حکومت مغولان در ایران، آغاز دوره‌ی پرفراز و نشیبی است که تا دوره‌ی صفویان ادامه می‌یابد. سقوط دولت عباسی به‌دست هولاکوخان مغول، آغاز سلطنت ایلخانان مغول به مدت یک قرن، زوال دولت ایلخانی و حمله‌ی تیمور به ایران و آغاز یک دوره حکومت ملوک‌الطوایفی در گوشه و کنار ایران، از جمله تحولات مهم این دوره به حساب می‌آید. اما چیزی که به داستان فکر ایرانی مربوط می‌شود، این است که بسیاری از تحولات فکری و فرهنگی این دوره و هم‌چنین ظهور بیش‌تر شخصیت‌های مشهور، از ابتدای قرن هفتم تا اواسط نیمه‌ی دوم قرن هشتم شکل می‌گیرد و از این جهت در داستان فکر ایرانی، قرن نهم تا ظهور صفویه ـ در ابتدای قرن دهم ـ دوران کم‌حادثه‌ای به شمار می‌آید.


٢٢



حمله مغولان به یکی از شهرهای چین

فصل سوم:
حاکمیت مغولان و کارنامه‌ی فرهنگی ایرانیان



یاقوت حموی مشهورترین جغرافی‌دان قرن ششم و هفتم، در خاطرات خود از شهر مَرْوْ می‌گوید: «مرو را در سال ۶۱۶، هم‌زمان با حمله‌ی مغول ترک گفتم. در آن موقع در آن شهر، ده کتابخانه وجود داشت که از جهت تعداد کتاب و از لحاظ خوبی نسخه‌ها بی‌نظیر بود. در همان چند سالی که در مرو زندگی می‌کردم، هر آن‌چه راکه می‌خواستم بدانم، در کتابخانه‌های مرو می‌یافتم. محبت این شهر چنان در دلم جای گرفته بودکه زادگاه خود را از یاد برده بودم و اگر این شهر به‌دست مغولان نمی‌افتاد، تا هنگام مرگ آن را ترک نمی‌کردم. چون هم مردمی خوش‌برخورد و مهمان‌نواز داشت و هم از جهت فراوانی کتاب بی‌همتا بود.»

و چون مرو بعد از چند روز مقاومت به چنگ مغولان افتاد، گفته‌اند که هفتصد هزار نفر از اهالی آن را قتل‌عام و شهر را با خاک یکسان کردند.

به این ترتیب تاریخ سیاسی مغول در ایران در سال ۶۱۶ هجری آغاز می‌شود و بعد از فراز و نشیب‌های بسیار، در سال ۷۵۶ هجری به پایان می‌رسد. این حاکمیت صد و چهل ساله به دو دوره‌ی مشخص تقسیم می‌شود.

دوره‌ی نخست که با حمله‌ی چنگیزخان شروع می‌شود و تا سال ۶۵۱ هجری ادامه می‌یابد، اختصاص به حاکمیت جانشینان چنگیز دارد که در گوشه و کنار ایران به حکمرانی مشغول بودند. در این دوره خلافت عباسیان هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌داد و خلفای عباسی به همسایگان کافرکیش خود عادت کرده بودند.

و دوره‌ی دوم از سال ۶۵۱ با حمله‌ی هولاکوخان به ایران و سرزمین تحت سلطه‌ی خلفای عباسی آغاز می‌شود و با حاکمیت ایلخانان مغول، تا سال ۷۵۶ ادامه می‌یابد. در این دوره خلافت عباسی برچیده می‌شود و قلعه‌های مستحکم اسماعیلیه به‌دست مغولان می‌افتد. در این دوره مغولان در بخش مهمی از جهان اسلام مستقر می‌شوند و تا دروازه‌های اروپا پیش می‌روند. رؤیای چنگیزخان به حقیقت می‌پیوندد و مسیر جاده‌ی ابریشم از چین تا اروپا، تحت سلطه‌ی مغولان قرار می‌گیرد. رؤیایی که ایرانیان بهای سنگینی برایش پرداخته بودند.

در نخستین دوره‌ی حضور مغولان، شهرهای بسیاری در ایران ویران شدند و برخی شهرها به‌طور کامل سکنه‌ی خود را از دست دادند، زمین‌های کشاورزی و باغ‌ها به‌عنوان اصلی‌ترین منبع درآمد اقتصاد کشاورزی ایران رو به نابودی گذاشتند، کتابخانه‌ها و مراکز فرهنگی ویران شدند و بسیاری از اندیشمندان ایرانی به‌دست مغولان کشته شدند که از آن جمله می‌توان به شیخ نجم‌الدین کبری و عطار نیشابوری اشاره کرد. اما در دومین دوره‌ی حضور مغولان که سلسله‌ی ایلخانان بر ایران حاکم شد، اندیشمندان ایرانی با نزدیک شدن به حاکمان مغول، از وارد آمدن خسارت‌های بیش‌تر به جامعه‌ی ایرانی جلوگیری کردند. خواجه نصیرالدین طوسی، عطاملک جوینی، قطب‌الدین شیرازی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی و بسیاری دیگر، از جمله اندیشمندانی هستند که با دادن مشاوره به

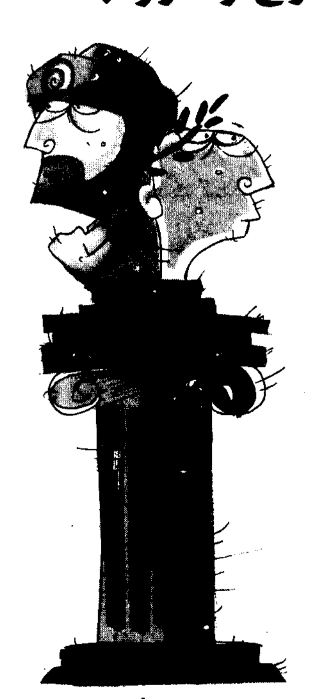


حاکمان مغول آن‌ها را با منافع و مصالح جامعه‌ی ایرانی هماهنگ می‌کردند، اما نقش این بزرگان در همین حد خلاصه نمی‌شود و متفکران ایرانی در عهد حاکمیت مغولان، تحولات بسیاری را در عرصه‌ی اندیشه شکل می‌دهند که در فصل‌های بعدی به‌طور دقیق‌تر آن‌ها را شرح خواهیم داد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در دوران حاکمیت مغول، اندیشه‌ی فلسفی به دستاورد جدیدی نمی‌رسد و در حد حاشیه‌نویسی و شرح نظرات گذشتگان باقی می‌ماند، اما در تدوین و آموزش علم منطق، پیشرفت‌های زیادی صورت می‌گیرد که آثارش تا دوره‌ی قاجار هم دیده می‌شود. علم کلام دوران جدید خود را آغاز می‌کند و با در آمیختن باورهای شیعی و مباحث فلسفی، زمینه‌ای شکل می‌گیرد که کلام شیعی، موضوع امامت را محور اصلی خود قرار می‌دهد. اما چشمگیرتر از موارد گفته‌شده، تحول در عرصه‌ی عرفان و ادبیات است که سایر حوزه‌های فکری را تحت تأثیر قرار می‌دهد، زیرا مکتب‌های جدید عرفانی، با قوت ظاهر می‌شوند و در کنار آن ادبیات فارسی به اوج شکوفایی خود می‌رسد. در این دوره هنر نقاشی نیز با الهام از هنر چینی، آثار جدیدی را خلق می‌کند و نقاشی مینیاتور و هنرهای تزئینی، به دوره‌ی جدیدی پا می‌گذارند.

در حوزه‌های علمی هم تحولات بسیاری صورت می‌گیرد: با تشکیل رصدخانه‌ی مراغه، دانش نجوم به اوج خود می‌رسد و در کنار آن دانش ریاضیات به دستاوردهای جدیدی نائل می‌شود. از طرف دیگر، دانش تاریخ‌نگاری متحول می‌شود و مورخان ایرانی با روش‌های جدیدی به ثبت رویدادهای تاریخی می‌پردازند. معماری اسلامی نیز که در عهد سلجوقیان حیات خود را آغاز کرده بود، در این دوره به تکامل خود ادامه می‌دهد تا سرانجام در عصر صفوی به اوج شکوفایی خود می‌رسد.

فصل چهارم:
طلوع و غروب فلسفه





خورشید هنوز از پس کوه سر بر نیاورده بود که کاروان کوچکی سهرورد را به مقصد مراغه ترک کرد. کاروان کمی که از سهرورد فاصله گرفت، قبل از آن‌که خانه‌ها از دیده پنهان شوند، شهاب‌الدین لحظه‌ای درنگ کرد و به پشت سر نگریست. از آن فاصله هنوز مادرش را می‌دید که با قامتی خمیده‌تر از همیشه رفتن او را نظاره می‌کند. حسی در وجودش گواهی می‌داد که دیگر هرگز سهرورد را نخواهد دید. شهاب‌الدین دوباره به راه افتاد، اندکی بعد، نوارهای طلایی خورشید کاروان کوچک سهرورد را غرقه در نور کرد. شهاب‌الدین زیر لب می‌گفت: «همیشه غرق در نوریم، اما افسوس که از شکوه و عظمت آن غافلیم.» برای او که متون ایران باستان را به‌دقت مطالعه کرده بود، هیچ نکته‌ای جذاب‌تر از تأکید اندیشه‌ی ایرانی بر عنصر نور نبود. با خود می‌گفت چه توصیفی جذاب‌تر و گویاتر از این، که تمام جهان آفرینش را دربرگیرنده‌ی پدیده‌هایی نورانی ببینیم که هر یک مرتبه‌ای از روشنایی را جلوه‌گر می‌سازند.

شهاب‌الدین که در دوران نوجوانی در سهرورد رساله‌هایی در شرح دیدگاه‌های ارسطو، فیلسوف یونانی نوشته بود، حال که می‌رفت تا در مراغه بر آموختنی‌های خود بیفزاید، با خود می‌اندیشید چرا برخی فلسفه را در دستاوردهای ارسطو و یونانیان خلاصه می‌کنند و چرا از داشته‌های حکیمان ایرانی غافلند؟ بعدها او دائم به دوستان و شاگردانش می‌گفت هیچ حکیم یا فیلسوفی نمی‌تواند ادعا کند که حرف آخر را زده، چون مرغ اندیشه همیشه در پرواز است. او این سخن را در اعتراض به کسانی می‌گفت که ارسطو را خاتم حکیمان و فیلسوفان می‌پنداشتند و می‌گفتند هیچ‌کس نمی‌تواند از او فراتر رود.

سال‌ها بعد که شیخ شهاب‌الدین سهروردی کتاب حکمت اشراق را تألیف کرد، به این حرف خود جامه‌ی عمل پوشاند و به‌جای آن‌که فقط حرف دیگران را تکرار کند، به نوآوری در اندیشه‌ی فلسفی روی آورد. به دلیل توجه سهروردی به اندیشه‌های ایران باستان، او را متهم می‌کردند که زرتشتی است، اما بارها در دفاع از خود گفته بود: «من در حکمت ایرانی چیزی را جست‌وجو می‌کنم که رد پای آن در اندیشه‌ی اسلامی و حکیمان خداپرست دیده می‌شود.»

فلسفه‌ی اشراق، درآمیختن فلسفه و عرفان

زمانی که به دستور صلاح‌الدین ایوبی، فاتح جنگ‌های صلیبی و به تحریک فقیهان متعصب شامی، سهروردی را در زندان به قتل رساندند، مخالفان سهروردی می‌اندیشیدند که صدای او را برای همیشه در گلو خفه کرده‌اند. اما اتفاق‌های بعدی نشان داد که جریان فکری هرگز از حرکت باز نمی‌ایستد و از تمامی دیوارها و حصارها عبور می‌کند. سهروردی در طرح مسائل فکری چنان جسور بود که همیشه دوستانش را نگران می‌ساخت. وقتی خبر کشته شدن این فیلسوف جوان به دوست و استادش فخرالدین ماردینی رسید، با اندوه گفت: «همان شد که گمان می‌کردم.»

فخرالدین رازی هم که مدتی با سهروردی هم‌درس بود، با آن که برخلاف او با اندیشه‌ی فلسفی میانه‌ی خوبی نداشت، بعد از مرگ سهروردی وقتی کتاب

"تلویحات" او را خواند، آن را بوسید و به یاد سهروردی گریست. سهروردی می‌گفت: «جست‌وجوگران معرفت چهار دسته‌اند، دسته‌ی اول کسانی هستند که تازه در این راه پای گذاشته‌اند و برای کسب معرفت عطش دارند. دسته‌ی دوم کسانی هستند که مانند فارابی و ابن‌سینا در استدلال‌های فلسفی به اوج رسیده‌اند اما از عرفان بیگانه‌اند، دسته‌ی سوم مانند حلاج و بسطامی به استدلال و برهان کاری ندارند و تنها به تزکیه و پیراستگی اخلاقی بها می‌دهند و دسته‌ی چهارم که حکیمان الهی‌اند، هم به استدلال‌های فلسفی توجه دارند و هم در جست‌وجوی حقیقت عرفانی‌اند.» سهروردی، فیثاغورث و افلاطون را در یونان و خودش را در جهان اسلام در زمره‌ی این حکیمان می‌دانست.

بعد از مرگ سهروردی و هجوم مغولان، آشوب‌های سیاسی و اجتماعی چنان ایران را فرا گرفت که همان ابتدا فرصت پرداختن به اندیشه‌ی اشراقی فراهم نیامد. اما در اواخر قرن هفتم، برخی از فیلسوفان ایرانی به مطالعه و بازخوانی فلسفه‌ی اشراقی پرداختند، که از مشهورترین‌شان می‌توان به قطب‌الدین شیرازی اشاره کرد که علاوه بر فلسفه، در عرفان، ستاره‌شناسی و ریاضیات صاحب‌نظری مشهور بود. او با آن‌که شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی بود، بر خلاف استاد خود، پیرو مکتب سینایی نبود. شیرازی نخستین فیلسوفی است که در قرن هفتم به شرح و تفسیر کتاب حکمت‌الاشراق می‌پردازد. شرح قطب‌الدین شیرازی به‌عنوان یکی از مشهورترین شرح‌های حکمت‌الاشراق از قرن هفتم تا قرن سیزدهم (دوره قاجار) در برخی از مدارس دینی به‌عنوان یک شرح رسمی، تدریس می‌شد.



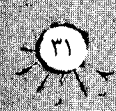
قطب‌الدین شیرازی در حالی از اندیشه‌ی سهروردی دفاع می‌کرد که با صدرالدین قونوی مشهورترین شاگرد ابن‌عربی رابطه‌ی محکم برقرار کرده بود و از دیدگاه‌های مکتب ابن‌عربی نیز آگاهی داشت. به‌نظر می‌رسد قطب‌الدین شیرازی از همان گروه حکیمان الهی بود که سهروردی آن‌ها را دوست می‌داشت، زیرا او، هم در مباحث فلسفی تبحر بسیار داشت و هم در موضوعات عرفانی صاحب‌نظر بود. اما عجیب این‌که چنین شخصیتی بسیار شوخ‌طبع و پرنشاط بود و داستان طنزگویی‌هایش این‌طرف و آن‌طرف نقل می‌شد. تسلط قطب‌الدین بر هنر موسیقی و مهارتش در بازی شطرنج، پیرو مکتب سهروردی را از خانقاه‌نشینان عبوس و دنیاگریز متمایز می‌کرد.

در این میان حتی خواجه نصیرالدین طوسی که در دفاع از مکتب سینایی مشهور بود، در برخی از مباحث الهیات اسلامی، آشکارا نظر ابن‌سینا را رد می‌کرد و جانب سهروردی را می‌گرفت. بابا افضل کاشانی هم که هم‌عصر خواجه نصیر و استاد او بود، در بسیاری از آموزه‌های فلسفی خود به اندیشه‌ی سهروردی گرایش داشت.

مکتب اشراق، از خوارزمشاهیان تا صفویان

حرف‌های شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مراغه و اصفهان، بسیاری را در بهت و حیرت فرو برد. برخی از این نوآوری لذت می‌بردند و برخی برآشفته بودند. مخالفان می‌گفتند فلسفه و عرفان از هم جدا هستند. مگر می‌توان با زبانی فلسفی درباره‌ی عرفان سخن گفت؟ و عده‌ای دیگر می‌گفتند او به بهانه‌ی اشراق، اندیشه‌ی زرتشتیان را تبلیغ می‌کند و... اما واقعیت این بود که سهروردی فکر بکری را مطرح کرده بود.

تصور کنید شما مشغول فکر کردن درباره‌ی موضوع مشخصی هستید که به یک‌باره اندیشه‌ی جدیدی در ذهن شما جرقه می‌زند و شما خوشحال از این فکر



تازه، مشغول جست‌وخیز می‌شوید. اما وقتی کسی از شما می‌پرسد چگونه این فکر به ذهن‌تان راه یافت، به احتمال زیاد پاسخ قانع‌کننده‌ای نخواهید داشت، مگر این‌که بگویید: «نمی‌دانم چه‌طور شد، یک‌باره این فکر در ذهنم جرقه زد.»

سهروردی این جرقه‌ها را نورافشانی خداوند بر ذهن می‌دانست و بر این اعتقاد بود که اگر اشراق یا نورافشانی خداوند در کار نباشد، عقل راه به جایی نخواهد برد و در تاریکی باقی خواهد ماند. وقتی از سهروردی پرسیدند که مطالب حکمت‌الاشراق چگونه به فکر او راه پیدا کرده است، گفت: «مطالب این کتاب نخست از راه فکر و اندیشه حاصل نشد، بلکه حاصل یک الهام است و بعد از آن من برای طرح این افکار، آن‌ها را با زیور استدلال آراستم، بنابراین اگر هیچ دلیلی هم برای اثبات‌شان پیدا نکنم، به درستی‌شان شک نخواهم کرد.»

سهروردی در رساله‌ی عقل سرخ هم می‌گوید: «مدعی چشمه‌ی زندگانی، در تاریکی بسیار سرگردانی کشد اما اگر اهل آن چشمه باشد، در نهایت بعد از تاریکی، روشنایی را به چشم می‌بیند.» سهروردی می‌گفت اگر این نورافشانی الهی نباشد، عقل در تاریکی راه به جایی نخواهد برد. به همین خاطر حکمتی که از این راه به‌دست می‌آید، حکمت اشراقی است، یعنی عقلانیتی است که با نورافشانی خداوند به چشمه‌های حکمت دست یافته است. به همین دلیل نظر سهروردی با برخی از مکاتب عرفانی تفاوت دارد، چون برخلاف کسانی که راه شناخت حقیقت را تنها قلب عارف می‌دانند و عقل را تعطیل می‌کنند، شیخ اشراق شناخت قلبی و عقلی را مکمل یکدیگر می‌داند.

سهروردی این راه را ادامه‌ی راه کسانی چون فیثاغورث و افلاطون می‌دانست و می‌گفت: «من نه چون ارسطو و ابن‌سینا در بند عقلم و نه چون حلاج، عقل را کنار می‌گذارم، بلکه عقلانیتی را دنبال می‌کنم که نور الهی بر آن تابیده و در جست‌وجوی حقیقت باشد.»

یک قرن بعد از سهروردی، در دوران حاکمیت مغولان، قطب‌الدین شیرازی که از فیلسوفان مشهور قرن هفتم هجری است، با تأیید نظر سهروردی گفت:

«دستیابی به حکمت الهی، تنها با نورافشانی و بارقه‌های الهی ممکن می‌شود و آهن گداخته چون در مجاورت آتش قرار دارد، نورانی می‌شود.»

اما چه موقع نور خداوند بر وجود ما می‌تابد؟ شیرازی با شرح نظرات سهروردی می‌گوید: «هنگامی‌که خود را از ناپاکی‌ها پیراسته کنیم. چون اگر روح و روان‌مان پاکیزه نباشد، ظرفیت دریافت تابش‌های الهی را نخواهد داشت. و عقل آدمی زمانی در مسیر درست قرار می‌گیرد که روح او از پلیدی‌ها و آلودگی‌های اخلاقی پاک شده باشد.»

بنابراین از دید سهروردی و پیروانش، اندیشه‌ی فلسفی به بهانه‌ی شناخت عرفانی و خودسازی اخلاقی تعطیل نمی‌شد، بلکه با تکیه بر ایمان و پیراستگی روح از ناپاکی‌ها، به کشف ناشناخته‌ها دست می‌یابد.

اما اگر بخواهیم به صورت فهرست‌وار پیروان و شرح‌دهندگان اندیشه‌ی اشراق را از خوارزمشاهیان تا صفویان شماره کنیم، به چند اسم برمی‌خوریم که برجسته‌ترین‌شان شمس‌الدین شهروزی در پایان قرن هفتم است که شرح او بر تلویحات و حکمت‌الاشراق مورد استفاده‌ی کسانی چون قطب‌الدین شیرازی و ابن‌کمونه قرار می‌گیرد.

جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور شیرازی، میرداماد و سرانجام ملاصدرای شیرازی هم از جمله کسانی هستند که بیش از سه قرن عرفان سهروردی را شرح و بسط می‌دهند.

ظرف لعاب‌دار قرن هفتم یا هشتم هجری قمری

اندیشه‌ی اشراقی نقطه‌ی پیوند مسلمانان، زرتشتیان و سایر ادیان

بهره‌گیری سهروردی از اندیشه‌های ایران باستان موجب شده بود که شیخ اشراق را به زرتشتی‌گری متهم کنند. اما سهروردی اعتقاد داشت که همه‌ی ادیان الهی گوهر مشترکی دارند که باید آن را جست‌وجو کرد و این به معنای درآمدن به دین دیگری



نیست. تلاش سهروردی بعدها به بار نشست و در عصر صفویان، کشور هند مرکز هم‌فکری و مبادله‌های معنوی فیلسوفان و صوفیان ادیان گوناگون شد که گرایش اشراقی داشتند. این شرایط که با حمایت اکبرشاه مغولی پدید آمده بود، موجب شد گروهی از زرتشتیان شیراز و حومه همراه موبد بزرگ خود، آذر کیوان، به هند مهاجرت کنند. در این فضا که بخش‌هایی از اوپانیشادها، باگاوات گیتا و دیگر متون سانسکریت به فارسی ترجمه شد، طرح اندیشه‌های اشراقی سهروردی، بسیاری از اندیشمندان غیرمسلمان و غیر ایرانی را تحت تأثیر قرار داد و در این میان بیش از همه، اندیشمندان زرتشتی تحت تأثیر افکار سهروردی قرار گرفتند.

پیروان مکتب مشائی ـ سینایی

می‌گویند ارسطو فیلسوف یونانی، بسیاری از بحث‌های فلسفی را در حال راه رفتن با شاگردان خود در میان می‌گذاشت به همین دلیل در زبان عربی ارسطو و پیروانش را مشائی نامیدند. ابوعلی سینا، فیلسوف ایرانی هم به پیروی از اندیشه‌های ارسطو شهرت داشت، اما حقیقت این بود که ابن‌سینا با شرح و گسترش برخی از بحث‌های ارسطویی، مکتب جدیدی را در فلسفه شکل داد که به فلسفه‌ی سینایی مشهور شد. در قرن هفتم هم‌زمان با حضور مغولان در ایران، فلسفه‌ی سینایی هنوز طرفداران خاص خود را داشت و با آن‌که انتقادهای زیادی از طرف کسانی چون فخرالدین رازی و سهروردی به این اندیشه وارد شده بود، این مکتب فلسفی هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌داد. مشهورترین سینایی عصر مغول، خواجه نصیرالدین طوسی است که با نوشتن شرحی بر کتاب "اشارات و تنبیهات"، به اشکال‌ها و پرسش‌هایی که فخر رازی و شهرستانی در مورد اندیشه‌ی ابن‌سینا داشتند، پاسخ داد. عبدالرزاق لاهیجی چهار قرن بعد گفت: «شرح

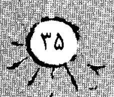
خواجه نصیر بهترین رساله در دفاع از فلسفه‌ی سینایی است.» و دیگران هم بعد از لاهیجی گفتند که خواجه نصیرالدین طوسی مهم‌ترین نقش را در تداوم اندیشه‌ی سینایی ـ ارسطویی داشته است. شاید بد نباشد بدانیم که تقریباً هم‌زمان با همین دوران، اروپاییان بعد از هزار سال بار دیگر به مطالعه‌ی آثار ارسطو علاقه‌مند می‌شوند و برخی می‌گویند این گرایش از توجه فیلسوفان مسلمان به اندیشه‌ی ارسطویی تأثیر گرفته است.

نشانه‌هایی در دست است که علاقه‌ی خواجه نصیر به اندیشه‌ی سینایی، متأثر از استادش افضل‌الدین کاشانی مشهور به بابا افضل است. بابا افضل که مترجم توانایی بود، بسیاری از آثار فلسفی را به زبان فارسی ترجمه کرد. او رساله‌ی "تفاحه" منسوب به ارسطو، رساله‌ی "ینبوع‌الحیاة " و هم‌چنین "نَفْس" ارسطو را ترجمه کرد که به قولی نمونه‌ی عالی یک ترجمه است. بابا افضل مانند ابن‌سینا تلاش می‌کرد که اصطلاحات فارسی را جایگزین اصطلاحات عربی کند.

می‌گویند خواجه نصیر، باباافضل را بسیار دوست می‌داشت تا آن‌جا که برای گرامیداشت او شعر می‌سراید و در برخی کتاب‌هایش با احترام از نظرات بابا افضل یاد می‌کند.

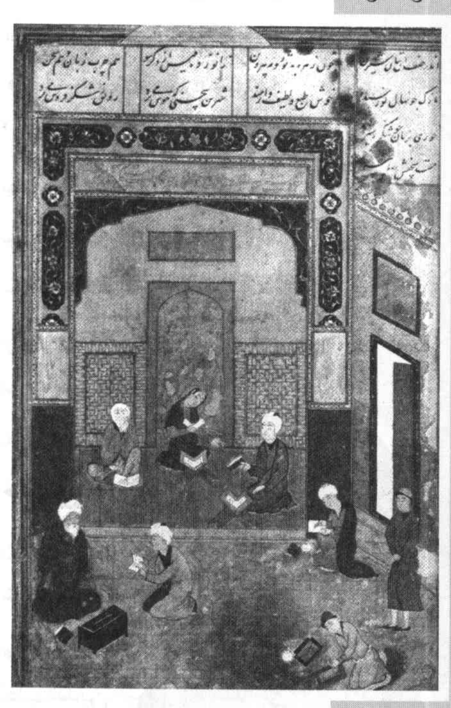
دعوای فیلسوفان در یک محکمه‌ی خیالی

دفاع از مکتب سینایی به آن‌چه گفتیم خاتمه نمی‌یابد و در قرن هشتم هجری، قطب‌الدین رازی با نوشتن کتاب "محاکمات" به طرح اختلافات اندیشمندان ایرانی درباره‌ی دیدگاه‌های ابن‌سینا می‌پردازد. ابتکار جالبی که قطب‌الدین رازی در تدوین کتاب محاکمات به خرج می‌دهد، برگزاری یک محاکمه‌ی خیالی است که با حضور خودش به‌عنوان قاضی و دو طرف دعوا یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی صورت می‌گیرد. او در این محکمه‌ی فلسفی به داوری میان این دو اندیشمند می‌نشیند و سرانجام با جانبداری از خواجه نصیر، مهر تأیید بر اندیشه‌ی ابن‌سینا می‌زند.



اندیشه‌ی فلسفی و باورهای مذهبی

هنگامی‌که ابن‌سینا کتاب "اشارات و تشبیهات" را می‌نوشت، بخش‌های آخر این اثر را به اثبات باورهای دینی خود اختصاص داد. این موضوع نشان می‌داد که در آن دوران فیلسوف بزرگی چون ابن‌سینا هم نمی‌توانست جدا از اندیشه‌های دینی به موضوعات فلسفی بپردازد. برخی چون ابن‌رشد، بر این کار ابن‌سینا خرده می‌گرفتند و می‌گفتند یک فیلسوف باید فارغ از تمایلات دینی خود به مسائل اندیشه بپردازد. اما این مخالفت‌ها سبب نشد که موضوعات فلسفی و اعتقادات دینی به هم آمیخته نشوند و پیروان ابن‌سینا در قرن هفتم و هشتم هجری به این روش ادامه دادند و با کمک فلسفه، علم کلام را به مرحله‌ی جدیدی رساندند. شاید برای کسی که برای نخستین بار با واژه‌های فلسفه و کلام مواجه می‌شود، این پرسش به‌وجود بیاید که تفاوت فلسفه با کلام چیست و چرا برخی به ابن‌سینا خرده می‌گرفتند که به دام بحث‌های کلامی افتاده است؟ در این‌جا سعی می‌کنیم با مثالی ساده، تفاوت این دو گروه را مشخص کنیم.

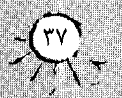


نمونه‌ای از هنر تصویرگری قرن هشتم هجری قمری

اگر فیلسوفی بخواهد به موضوع انسان بیندیشد، سعی می‌کند با جمع‌آوری یک‌سری دلیل و برهان، انسان را تعریف کند. او می‌تواند برای جمع‌آوری این دلایل به عقل خود رجوع کند یا از دستاوردهای دیگران استفاده کند، اما مهم این است که در پایان کار، نتیجه‌ای به‌دست آید که موافق عقل باشد و تناقض و ناهماهنگی درش نباشد. در مقابل یک متکلم یا عالم کلامی، وقتی می‌خواهد به موضوع انسان بیندیشد، برایش در درجه‌ی نخست این موضوع اهمیت دارد که منابع دینی درباره‌ی این موضوع چه می‌گویند، از این مرحله به بعد متکلم تلاش می‌کند که

یافته‌های خود را درباره‌ی انسان، با این منابع هماهنگ کند و نتایج استدلال‌ها و بحث‌هایش را موافق با دین نشان دهد. به همین خاطر فیلسوفان، متکلمان را مورد انتقاد قرار می‌دهند که اندیشه را در چارچوب یک محدوده به‌کار می‌گیرند و از حرکت آن جلوگیری می‌کنند. در مقابل عالمان کلامی هم به فیلسوفان خرده می‌گیرند که بی‌اعتنا به اندیشه‌های دینی هستند.

فیلسوفان مشهوری چون ابن‌سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، باباافضل، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا با گرایش به موضوعات دینی این مرزبندی را شکستند و فلسفه را در خدمت اثبات باورهای دینی به‌کار گرفتند، با این تفاوت که بعد از خواجه نصیرالدین طوسی بیش‌تر اثبات عقاید شیعی مورد توجه قرار می‌گیرد. موضوعاتی مانند امامت در مرکز مباحث کلامی قرار می‌گیرد. به همین خاطر بعد از قرن هفتم کم‌تر با مفهوم خالص فیلسوف مواجهیم و اندیشمندان ایرانی بیش‌تر رنگ متکلمان را به خود می‌گیرند. بحث‌های خواجه نصیر درباره‌ی امامت و دیگر مسائل مورد علاقه‌ی اندیشه‌ی شیعی راه را برای دیگران باز می‌کند. عضدالدین ایجی شیرازی، سعدالدین تفتازانی، شمس‌الدین کرمانی و سیف‌الدین ابهری از جمله کسانی هستند که راه خواجه نصیر را ادامه می‌دهند. اما در این میان تلاش‌های قاضی عضدالدین ایجی شیرازی حکایت دیگری دارد، چون او علاوه بر خردورزی در مسائل فلسفی و کلامی، در امور سیاسی و اجتماعی نیز صاحب‌نظر بود و به همین دلیل طرف مشورت دست‌اندرکاران امور هم قرار می‌گرفت. ایجی شیرازی در آخرین سال‌های زندگی‌اش روزهای سختی را گذراند و به دلیل توطئه‌ای که بدخواهان ترتیب دادند، در قلعه‌ی دریمیان واقع در منطقه‌ی شبانکار، زندانی شد و تا آخرین لحظه‌ی عمر، کنج زندان باقی ماند. هرچند اندیشه‌های ایجی از دیوارهای زندان فراتر رفت و اندیشمندان مشهوری چون تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ هـ) را تحت تأثیر خود قرار داد.



خداوند انسان را آزاد آفریده است

قرن‌ها از بحث‌های طرفداران معتزله و اشعری می‌گذشت. معتزله انسان را مختار و انتخاب‌گر می‌دانستند و پیروان اشعری انسان را مجبور توصیف می‌کردند. سعدالدین تفتازانی در قرن هشتم بار دیگر این بحث را به میان کشید، اما تلاش کرد که راه اعتدال را در پیش بگیرد. جالب این‌که تفتازانی ابتدا به طرفداری از اشعری معروف شد، اما دیدگاه‌های مستقلش نشان داد که این تصور درست نیست. تفتازانی در فلسفه‌ی خلقت انسان بر این نظر بود که خداوند، انسان را مختار آفریده است و اراده‌ی او بر این قرار گرفته که انسان قدرت انتخاب داشته باشد. اندیشه‌های تفتازانی بعدها مورد توجه برخی دیگر از اندیشمندان ایرانی قرار گرفت و نتیجه‌ی فلسفی این بحث در این عبارت خلاصه شد که انسان چاره‌ای جز انتخاب ندارد و مجبور است که مختار باشد، هر چند قدرت اختیار و انتخابش به معنای نادیده گرفتن محدودیت‌ها نیست. مثل کسی که قادر است از ارتفاعی بیش از پنج متر بپرد، اما در اتاقی گرفتار شده که سقفش بیش از سه متر ارتفاع ندارد. حاصل اندیشه‌ی تفتازانی در این مثال چنین است که این شخص باید فضای دیگری را برای پرش دلخواه خود انتخاب کند، در غیر این‌صورت یا سرش به سقف خواهد خورد یا باید از پریدن صرف‌نظر کند. به‌هر حال او در این موضوع ناچار از انتخاب است.



نمونه‌ای از هنر قرن هشتم که تصویری از آموزش در دوره خود می دهد

اما گویا حکمت آن است که آدمیان با اندیشه‌های خود محک زده شوند. می‌گویند تفتازانی و شریف جرجانی فیلسوف و مدرس مشهور قرن هشتم با یکدیگر دوستی دیرینه‌ای داشتند، بعد از آن تیمور لنگ شیراز را تصرف می‌کند و آوازه‌ی این دو فیلسوف به گوشش می‌رسد، در بازگشت به سمرقند دستور می‌دهد آن دو اندیشمند در حضورش تن به مناظره‌ای فلسفی دهند. و چون با توجه به خشونت تیمور، نتیجه‌ی سرپیچی از این دستور مشخص بود، آن دو به اجبار بحث خود را در حضور تیمور آغاز

کردند. اما چون به مباحثه پرداختند، اختلافات‌شان بالا گرفت، گویا از یاد برده بودند که در مناظره و گفت‌وگویی فرمایشی قرار دارند. هر طرف سعی می‌کرد دیگری را از میدان به در کند. پایان این مناظره‌ی تیمورپسندانه، نتیجه‌ای جز دلخوری دو دوست قدیمی در بر نداشت و موجب شد که رشته‌ی پیوند آن دو اندیشمند برای همیشه بریده شود. مناظره‌ی اجباری و دلخوری اختیاری!!

اندیشه‌ی فلسفی در قلعه‌های اسماعیلیه و فلسفه‌ی امامت

اگر به جریان اسماعیلیه اشاره‌ای نکنیم، پیگیری داستان فکر ایرانی در قرون میانی ناتمام می‌ماند. امروزه ما خیلی راحت حرف از فلسفه می‌زنیم و داشتن اندیشه‌ی فلسفی را حق هر کس می‌دانیم، اما در دوران اسماعیلیه چنین نبود.

اسماعیلیه یا شیعه‌ی هفت امامی کسانی بودند که اعتقاد داشتند بعد از امام جعفر صادق(ع) امامت به فرزند بزرگ او اسماعیل رسیده و او آخرین امام شیعه است. اما حرف‌های اسماعیلیان در این موضوع خلاصه نمی‌شود. آن‌ها می‌گفتند بسیاری از سخنان پیامبر(ص) و امامان شیعه(ع) با زبان رمزی بیان شده و مملو از اسرار است و برای کشف این رمزها و اسرار راهی جز دست یافتن به اندیشه‌ی فلسفی پیش روی ما نیست. بحث‌های فلسفی اسماعیلیان درباره‌ی توحید، امامت، فلسفه‌ی خلقت، زمان، مکان و ده‌ها موضوع دیگر موجب شد که بحث‌های جدیدی در جهان اسلام شکل بگیرد. اسماعیلیان برای پیشبرد نظرات خود از هیچ محدوده‌ی خاصی تبعیت نمی‌کردند و به هر مکتب و اندیشه‌ای که آن‌ها را در این راه کمک می‌کرد، متوسل می‌شدند. به همین خاطر در اندیشه‌ی اسماعیلیه عناصری از اندیشه‌های یونانی، ایرانی و هندی در کنار هم قرار گرفته‌اند. اسماعیلیان که هم‌زمان با خلافت عباسی حرکت فکری خود را آغاز کردند، به دلیل آن‌که حرف‌های‌شان با تفسیر رسمی مذهب بسیار اختلاف داشت، کافر شمرده می‌شدند و فقیهان طرفدار خلافت با زشت‌ترین عبارت‌ها از آن‌ها یاد می‌کردند و هر کسی را که تمایل به



اندیشه‌ی فلسفی داشت، به رابطه با اسماعیلیان متهم می‌کردند.

اسماعیلیان به دو گروه بزرگ تقسیم می‌شوند؛ گروه نخست، اسماعیلیه‌ی فاطمی هستند که در مصر ظهور کردند و سلسله‌ی فاطمی را تشکیل دادند. گروه دوم، اسماعیلیه‌ی ایران هستند که به رهبری حسن صباح در قلعه‌ی الموت (قزوین) کار خود را آغاز کردند و از اواخر قرن پنجم (۴۸۳ هـ) تا نیمه‌ی قرن هفتم (۶۵۵ هـ) که قلعه‌های اسماعیلیه به‌دست هولاکوخان مغول فتح شد، در ایران به فعالیت‌های فکری، اجتماعی، سیاسی و نظامی مشغول بودند. حکایت‌های بسیاری درباره‌ی اسماعیلیه و رهبرشان حسن صباح گفته می‌شود، اما آن‌چه به داستان فکر ایرانی مربوط است، تأثیر این جنبش در رشد اندیشه‌های فلسفی و عرفانی در ایران و سایر نقاط است.

کتابخانه در قلعه‌های اسماعیلیه بخشی ضروری به شمار می‌آمد و به همین خاطر هر کس طالب تحقیق و مطالعه بود، کتابخانه‌های اسماعیلیه را به‌عنوان یکی از مراکز علمی و پژوهشی در نظر می‌گرفت. از جمله این افراد خواجه نصیرالدین طوسی است که چند سال در قلعه‌های اسماعیلیه به تحقیق و مطالعه‌ی فلسفی مشغول بود و نتایج مطالعات فلسفی‌اش را در مجموعه‌ای به نام "رساله‌ی اسماعیلی" ارائه داد. ناگفته نماند که هنگام فتح قلعه‌های اسماعیلیه نیز با اصرار خواجه نصیر کتابخانه‌های‌شان از آسیب محفوظ ماند.

اما چون در جریان اسماعیلیه همیشه امام‌شناسی و شرایط ظهور امام عادل یکی از بحث‌های مورد علاقه‌ی افراد بود، حساسیت نسبت به بحث امامت را از آن‌ها به ارث برد و بعدها در بحث‌های کلامی خود آن‌ها را دخالت داد و بر دیگر متفکران ایرانی تأثیر گذاشت.

شرحی فلسفی بر نهج‌البلاغه

حلقه‌ی فکری و علمی خواجه نصیرالدین طوسی، افراد و جریان‌های متنوعی را دربر می‌گیرد که شاید به وسعت نظر خواجه برمی‌گردد. از قطب‌الدین شیرازی که طرفدار حکمت اشراق بود تا باباافضل که در علاقه به اندیشه‌ی ارسطویی شهرت داشت و هم‌چنین افراد مشهور دیگری چون علامه حلی و ابن‌میثم

بَحْرانی که در رابطه‌اش با خواجه نصیر مثال‌زدنی است. این دو به تناسب تخصص‌هایی که داشتند، یکدیگر را آموزش می‌دادند. ابن‌میثم فلسفه را نزد خواجه نصیر آموخت و خواجه نصیر نیز فقه را نزد ابن‌میثم. اما آن‌چه مهم است تأثیر نگاه فلسفی خواجه نصیَر بر ابن‌میثم است، به‌طوری که او هم در صدد برمی‌آید تا بر کتاب نهج‌البلاغه شرحی فلسفی بنویسد و در جهت تثبیت مبانی فکری شیعه گام بردارد. شرح فلسفی ابن‌میثم بر نهج‌البلاغه را یکی از غنی‌ترین شرح‌ها بر این کتاب دانسته‌اند و سیدحیدر آملی، مؤلف کتاب "جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار" در توصیف شخصیت ابن‌میثم می‌گوید: «او در زمره‌ی آن دسته از حکیمان حقیقی بود که وارث انبیا به شمار می‌آیند.»

جالب این‌جاست که خواجه نصیرالدین طوسی، بابا افضل کاشانی و ابن‌میثم بحرانی در فاصله‌ی کوتاهی از یکدیگر چشم از جهان فرو می‌بندند و به این ترتیب جریان فلسفی در قرن هفتم با خلأ بزرگی مواجه می‌شود.

از اندیشه‌ی فلسفی تا فقه شیعی

شاید اگر از بسیاری بپرسیم که اندیشه‌ی فلسفی چه ارتباطی با اندیشه‌ی فقهی دارد، این پاسخ را بشنویم که هیچ! چون فیلسوف اهل چون و چرا کردن و شک کردن در همه‌چیز است و در مقابل، فقیه با ایمان به درستی گفته‌های خدا و رسول، اهل یقین است. اما در قرن هفتم هجری، شاهد حضور کسانی هستیم که با اندیشه‌های فلسفی سراغ دریافت و فهم منابع دینی می‌روند که از این جمله می‌توان به خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌میثم بحرانی و علامه حلی اشاره کرد. اما شاید در میان این جریان کسی چون علامه حلی (۷۲۶-۶۴۸) در تدوین مباحث فقهی مشهور نباشد. علامه حلی با آن‌که عرب‌تبار است، اما به دلیل حضور در حلقه‌ی علمی خواجه نصیر و پیوند محکمش با اندیشه‌ی ایرانی، یکی از قهرمانان داستان فکر ایرانی است.



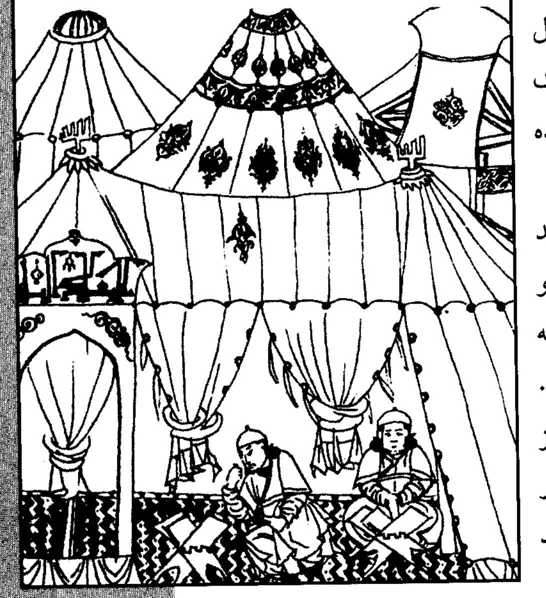
علامه حلی در طول چند سال فعالیت علمی و تحقیقی خود تلاش کرد که با نگاهی فلسفی، اندیشه‌ی شیعی را استحکام عقلی ببخشد. روش او بعدها به وسیله‌ی ملاصدرای شیرازی در عصر صفویه دنبال شد. علامه حلی در کتاب "منهاج‌الکرامه" تلاش می‌کند که مفهوم معنوی امامت را از مفهوم سیاسی خلافت متمایز کند تا نشان دهد هر کس که بر تخت حاکمیت می‌نشیند، صلاحیت ندارد امام مسلمین خطاب شود. دفاع فلسفی علامه حلی از امامت موجب می‌شود که پیروی از امامان شیعه پشتوانه‌ای عقلی پیدا کند و فقه شیعی که بر مبنای استنباط از کلام امام معصوم(ع) استوار شده است، راه خود را با قاطعیت بیش‌تری طی کند. با این‌حال علامه حلی به آزادمنشی و تحمل مخالفان مشهور بود و برخلاف بسیاری از فقیهان که مخالفان خود را کافر و بی‌دین می‌نامیدند، علامه حلی با سینه‌ای گشاده به بحث با مخالفان خود می‌پرداخت. او در سرزنش "ابن تیمیه"، فقیه مشهور اهل سنت که در مجادله با حریفان حتی از گفتن احادیث جعلی ابایی نداشت، دو بیت زیبا سرود که ترجمه‌ی آن چنین می‌شود:

اگر تو آن‌چه همگان دانند، می‌دانستی
هر آینه دوستدار همه‌ی مردمان می‌شدی
لیکن در جهل ماندی و گفتی که هر کسی
سلیقه‌اش خلاف دلخواه تو باشد، دانشمند نیست

غروب اندیشه‌ی فلسفی، گره داستان فکر ایرانی

در هر داستانی نویسنده تلاش می‌کند که از آغاز تا پایان ماجرا علت اتفاق‌هایی را که برای قهرمانان داستان پیش می‌آید، برای خواننده‌ی خود مشخص کند و به قول داستان‌نویسان، هر گرهی را در انتها باز کند یا این‌که مخاطب را وادارد که گره داستان را در ذهن خود بگشاید. اما باز کردن گره‌ها در داستان فکر ایرانی به این آسانی نیست. برای کسی که ماجرای فکر ایرانی را از همان ابتدا دنبال کرده است، این پرسش مطرح است که چرا اندیشه‌ی فلسفی از قرن هفتم به بعد رونق خود را از دست می‌دهد و چرا دیگر کم‌تر کسی به طرح پرسش‌های فلسفی رغبت پیدا می‌کند؟ در روزگاری نه‌چندان دور، هر موضوعی به بوته‌ی پرسش فلسفی گذاشته

می‌شد، از فلسفه‌ی شکل‌گیری جامعه تا فلسفه‌ی حکومت و عدالت و... و دوستداران اندیشه‌ی فلسفی بی‌آن‌که چیزی را از قبل اثبات‌شده ببینند، تلاش می‌کردند که برای پرسش‌های خود پاسخی قانع‌کننده بیابند. ما در طول این فصل از تلاش‌های فیلسوفان ایرانی در طول قرن هفتم و هشتم هجری یاد کردیم و البته برای اینکه بحث خسته‌کننده نشود، بسیاری دیگر را هم ناگفته رها کردیم، اما نمی‌توانیم این واقعیت را پنهان کنیم که در این دوره کار فلاسفه بیش‌تر به حاشیه‌نویسی و شرح نظرات فیلسوفان قبلی اختصاص دارد و خود کم‌تر به ابتکار فلسفی دست می‌زنند و کارهایی از قبیل انسان‌شناسی فلسفی در مدارج‌الکمال باباافضل و یا رساله‌ی جاودان‌نامه‌ی او که یک جهان‌بینی فلسفی را ترسیم می‌کند، کم‌تر دیده می‌شود.



تصویری از چادر مغولی ترسیم شده در قرن هشتم هجری قمری

برخی در پاسخ به این پرسش می‌گویند حمله‌ی مغول باعث ویرانی نهادهای فرهنگی و کشته شدن بسیاری از متفکران ایرانی شد و به همین دلیل اندیشه‌ی فلسفی از رونق افتاد. برخی دیگر می‌گویند پیش از حمله‌ی مغول نیز اندیشه‌ی فلسفی در سراشیبی قرار گرفته بود و حملات غزالی، امام فخر رازی و چند اندیشمند دیگر به فلسفه، موجب رکود آن شد.

برخی دیگر بن‌بست‌های فلسفه‌ی ارسطویی را عامل اصلی رکود اندیشه‌ی فلسفی در ایران می‌دانند و می‌گویند حتی ابن‌سینا که به طرفداری از اندیشه‌ی ارسطویی شهرت داشت، در اواخر عمر خود به کاستی‌های آن اشاره می‌کرد و سهروردی هم به همین دلیل در صدد برآمد حکمت اشراق را طراحی کند. برخی دیگر قوت جهان‌بینی دینی را عامل این رکود می‌بینند و می‌گویند گرایش به اندیشه‌ی دینی چنان قوی بود که جایی برای طرح پرسش‌های خارج از دین باقی نمی‌ماند و گروه دیگری که کم نیستند هم رونق یافتن اندیشه‌ی عرفانی و تصوف

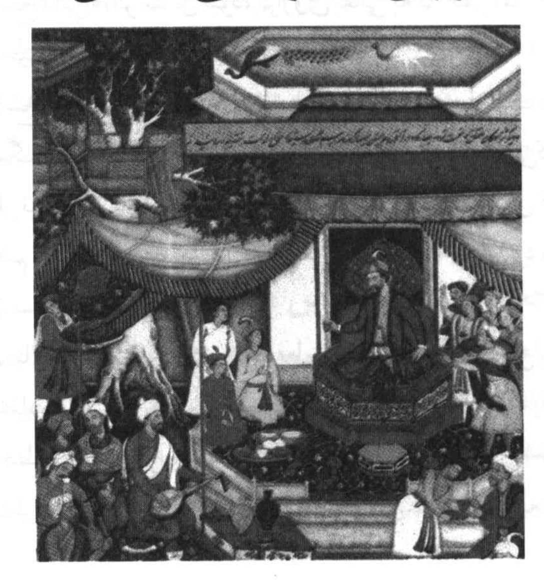


را عامل این رکود می‌دانند، یعنی کسانی که می‌گفتند قیل و قال فلسفه راه به حقیقت نمی‌برد و فیلسوف مانند شخص نابینایی است که با عصا در جست‌وجوی یافتن راه است.

به راستی گره داستان فکر ایرانی چگونه باز می‌شود؟

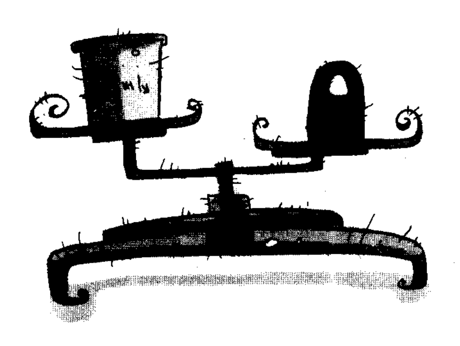


فصل پنجم:
دوران شکوفایی منطق



مجلس جشن مغولان به افتخار تعیین هلاکوخان





حکایت است روزی طلبه‌ای از استاد خود پرسید: «منطق به چه کار ما می‌آید که این‌همه وقت خود را برای آموختن آن تلف می‌کنیم؟»

استاد پاسخ داد: «اگر منطق نبود، ترازوی بقالی به‌کار نمی‌آمد!»

طلبه با حیرت پرسید: «چگونه؟»

استاد پاسخ داد: «خیلی ساده! بقال با گذاشتن ماست در یک کفه‌ی ترازو و گذاشتن سنگ کیلو در کفه‌ی دیگر، از قیاس منطقی استفاده می‌کند و اگر این قیاس در کار نبود، یا بقال کالای اضافه می‌فروخت، یا سر مشتری کلاه می‌رفت. البته این را هم بدان که همه‌ی دانش منطق در این خلاصه نمی‌شود و برای فهم آن باید زحمت بسیاری را به جان خرید.»

حکایت بالا به ما می‌گوید که مردم به‌طور ناخودآگاه در زندگی روزمره‌ی خود از منطق استفاده می‌کنند، بدون آن‌که در کلاس درس آن را آموخته باشند. بنابراین این حرف خطاست که بگوییم یونانیان و به ویژه ارسطو منطق را اختراع کرده‌اند، بلکه درست‌تر آن است که کشف منطق و جمع‌آوری قواعد آن را به ارسطو نسبت

دهیم. اما تلاشی که متفکران ایرانی برای شناخت قوانین منطق کردند، موجب شد که بعد از ترجمه‌ی آثار یونانی، آموزش منطق در ایران شکل منظم‌تری به خود بگیرد و در این میان اندیشمندان ایرانی حتی بحث‌های جدیدی را به منطق افزودند که نشان از دقت نظر و هوشمندی‌شان داشت. متفکران ایرانی از دوران مغول تا ابتدای حاکمیت صفویه از این میراث به خوبی سود می‌برند و بنایی را که فارابی، ابن‌سینا و سهروردی پی‌ریزی کرده‌اند، استحکام می‌بخشند.

یادی از سهروردی

جا دارد در این بخش از داستان فکر ایرانی، یادی کنیم از نگاه جدید سهروردی به دانش منطق و همین‌طور متأسف باشیم از بی‌توجهی به دستاوردهای او که تا شرایط کنونی هم ادامه داشته است. البته در این میان نباید از معدود کسانی چون قطب‌الدین شیرازی غافل شویم که تلاش کردند حق سهروردی را به‌جا آورند. شیرازی که با شرح و تفسیر حکمت‌الاشراق تلاش می‌کند سهروردی را به هم‌عصران خود معرفی کند، با فارسی شیرین آن روزگار می‌گوید: «نفس مرا خوش نیامد که این سخنان گُهربار و مطالب تازه و بدیع و درخشان که مغز و لُب دانش و خلاصه و زبده‌ی سیر و سلوک است هم‌چنان در حجاب ابهام بماند و از فهم و درک آدمیان پنهان بماند... پس لازم است که آن را شرح دهم.»

کسانی که آثار سهروردی را خوانده‌اند، خوب می‌دانند که زبان او سرشار از واژه‌ها و عبارت‌های پررمزوراز است و قطب‌الدین شیرازی هم به همین خاطر به شرح و توضیح دیدگاه‌های سهروردی می‌پردازد.

چند لحظه در کلاس درس منطق شیرازی

از استاد قطب‌الدین اجازه می‌گیریم که چند لحظه در کلاس درس منطق او بنشینیم تا با تفاوت نگاه سهروردی و ابن‌سینا آشنا شویم. استاد می‌گوید ارسطو، ابن‌سینا و مشاییان می‌گویند در منطق دو دسته قضیه وجود دارد:

۱ـ قضایای ایجابی ۲ـ قضایای سَلْبی



به زبان ساده، قضیه‌ی ایجابی به عبارتی گفته می‌شود که ویژگی یا صفتی را به یک موضوع نسبت می‌دهد یا اثبات می‌کند. مثلاً "گل سرخ خوشبوست"، قضیه‌ای ایجابی است که خوشبویی را به گل سرخ نسبت می‌دهد. اما همین عبارت می‌تواند شکل سلبی هم پیدا کند. به این ترتیب که بگوییم "گل سرخ خوشبو نیست" و ویژگی و صفت خوشبویی را از گل سرخ سلب کنیم یا بگیریم. تمام دعواهای منطقی هم دعوا بین قضایای سلبی و ایجابی است. مثلاً بچه‌های کتابخوان در قضیه‌ای ایجابی می‌گویند داستان فکر ایرانی جذاب است و در مقابل بچه‌های بازیگوش در قضیه‌ای سلبی می‌گویند داستان فکر ایرانی جذاب نیست. و البته هر دو طرف هم برای خود دلایلی دارند و بر همان اساس با هم گفت‌وگو می‌کنند. اما نظر سهروردی چه بود؟ شیخ اشراق می‌گفت: «در حقیقت ما فقط با قضایای ایجابی سروکار داریم و حتی در پس قضایای سلبی هم یک قضیه‌ی ایجابی پنهان شده است.»

بحث مشکل شد؟ نه! اما چنین نیست، حرف سهروردی این بود که اگر مثلاً می‌گوید داستان فکر ایرانی جذاب نیست و ویژگی جذابیت را از آن سلب می‌کند، به‌خاطر آن است که چیز دیگری را جذاب می‌داند. مثلاً خواندن یک داستان جنایی و عاشقانه یا تماشای کارتون و فیلم سینمایی را ترجیح می‌دهد و با همین معیار است که در مورد داستان فکر ایرانی به قضاوت می‌نشیند چراکه او انتظار دارد در هر کاری هیجان، سرگرمی و تفریح باشد و چون در داستان فکر ایرانی خبری از آن هیجان‌های پلیسی نیست، پس با عبارتی سلبی می‌گوید: «داستان فکر ایرانی جذاب نیست!»

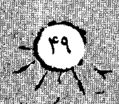
از کلاس منطق استاد قطب‌الدین شیرازی بیرون می‌آیم و به تفسیر سهروردی از قضایای ایجابی در منطق

می‌رسیم. حقیقت آن است که سهروردی نگاه آدم را به دعواهای منطقی عوض می‌کند و باعث می‌شود با شنیدن هرگونه عبارت سلبی، به‌دنبال دلیل ایجابی آن بگردیم. یک مثال شیرین ایرانی به همین موضوع اشاره می‌کند که وقتی کسی با چیزی مخالفت می‌کند، آدم دنیادیده و باتجربه به او می‌گوید: «حرف دلت را بزن، اگر این نه، پس چی آره!»

تلاش برای نهادینه کردن علم منطق

حتی مخالفان سرسخت اندیشه‌ی فلسفی، چون غزالی و امام فخر رازی هم بر اهمیت علم منطق تأکید می‌کنند و به همین خاطر در دورانی که فلسفه مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد، منطق هم‌چنان در کانون توجه اندیشمندان ایرانی است. توصیف مشهوری از منطق می‌گوید منطق ابزاری است که اندیشه به‌کمک آن ناشناخته‌ها را می‌شناسد. شاید در برخوردهای روزمره این عبارت را در توصیف کسانی که زیاد مقدمه‌چینی می‌کنند، شنیده باشید که فلانی زیادی صغری ـ کبری می‌چیند یا ردیف می‌کند. در واقع علم منطق به ما می‌آموزد که برای رسیدن به هر نتیجه‌ای نیاز به مقدمه‌چینی یا صُغری و کبری چیدن داریم. صغری به مقدمه‌ای جزئی می‌گویند، مثلاً "افشین می‌خندد." بعد از اشاره به صُغری نوبت به کبری یا مقدمه‌ی کلی می‌رسد، "انسان‌ها می‌خندند." و حالا شما می‌توانید نتیجه بگیرید که "افشین انسان است، چون او هم می‌خندد." بحث‌هایی از این قبیل و البته با زبانی پیچیده‌تر، محتوای کتاب‌های آموزش منطق را تشکیل می‌دهند.

در قرن هفتم و هشتم هجری، اندیشمندان ایرانی تلاش می‌کنند که مباحث منطقی را متناسب با شرایط خود مطرح کنند و آن را به یک آموزش منظم و رسمی تبدیل نمایند. اما علی‌رغم اشاره‌های مفید خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی به کارآیی دانش منطق، این کاتب قزوینی است که در قرن هفتم به‌طور اختصاصی به این کار می‌پردازد و کتاب مشهور "رساله‌ی شمسیه" را می‌نویسد. این کتاب توجه بسیاری از اندیشمندان ایرانی را به خود جلب کرد تا



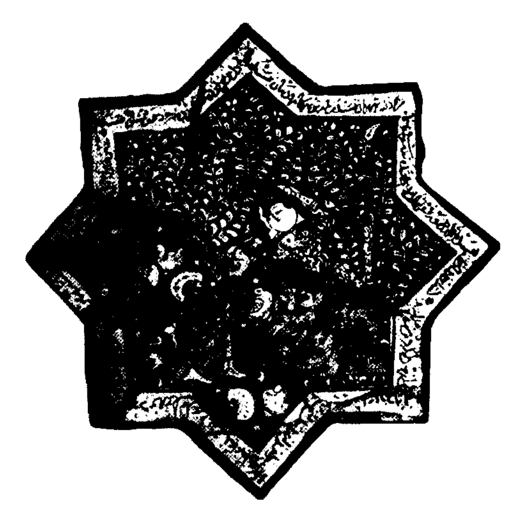
آن‌جا که متفکرانی چون تفتازانی و قطب‌الدین رازی بر آن شرح و تفسیر نوشتند. "شرح شمسیه" تألیف قطب‌الدین رازی، یکی از آثار درخشان قرن هشتم است که در قرون بعدی جزء منابع آموزشی حوزه‌های علمی و دینی به شمار می‌رود و شرح تفتازانی بر شمسیه هم تا دوره‌ی معاصر مورد استفاده‌ی حوزه‌های علمیه قرار گرفته است.

مدرسی که عاشق غزل‌های حافظ بود

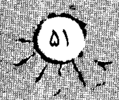
تدوین و تدریس منطق به موارد بالا ختم نمی‌شود و اگر به زحمت‌های میرسید شریف گرگانی مشهور به "محقق شریف" اشاره نکنیم، بحث ناتمام می‌ماند. شریف، شرح‌دهنده‌ی بزرگ فلسفه و منطق در قرن هشتم و نهم هجری است. عمر طولانی‌اش این اجازه را به او می‌دهد که حلقه‌ی اتصال اندیشمندان قبل و بعد خود باشد و به تعبیر قاضی نورالله، همه‌ی اندیشمندان اسلامی و ایرانی بعد از شریف به نوعی مدیون تلاش‌های او هستند. اما در علم منطق، "حاشیه بر شرح مطالع" و "حاشیه بر شمسیه" دو کتاب ارزشمند محقق شریف است که در نهادینه کردن علم منطق نقش بسیار زیادی داشته است. هم‌چنین در کتاب "کبری در منطق" که به زبان فارسی نگاشته شده است، منطق را به زبان ساده برای نوآموزان شرح می‌دهد.

محقق شریف با آن‌که پرداختن به شعر و شاعری را کاری بیهوده می‌دید، اما به محض آن‌که حافظ را می‌دید، از او می‌پرسید: «تازگی‌ها چه چیزی بر شما الهام شده است؟» و به این ترتیب از او می‌خواست که غزلی برایش بخواند. آنان که از مخالفت محقق شریف با شاعری آگاهی داشتند، با شگفتی می‌پرسیدند چرا این مدرس مشهور منطق و فلسفه از شعر حافظ لذت می‌برد و او در پاسخ می‌گفت: «شعر حافظ همه الهام و حدیث قدسی و لطایف حکمی و نکات قرآنی است!»





فصل ششم:
هفت شهر عشق



از درمان کودک بیمارش ناامید شده بود که داروی هیچ حکیمی در او کارگر نیفتاده بود. تا این‌که در اوج ناامیدی نشانی عطّاری را در بازار نیشابور به او داده بودند. می‌گفتند این عطار هم تن را شفا می‌دهد و هم روح آدمی را درمان می‌کند و هنگامی‌که پرسان‌پرسان او را یافت، کسان دیگری را هم دید که پیش از او آمده بودند و دوای درد خود را از عطّار نیشابوری می‌خواستند. و چون نوبت او شد با صدایی که یأس و ناامیدی از آن می‌بارید درد خود را باز گفت که کودکش در آستانه‌ی مرگ است. عطّار بعد از شنیدن ماجرا لحظه‌ای به چشمان نگران مرد نگریست و سپس این شعر را خواند:

گفته‌ای من با شمایم روز و شب
یک زمان فارغ مباشید از طلب
چون چنین با یکدگر همسایه‌ایم
تو چو خورشیدی و ما چون سایه‌ایم
نیستم نومید و هستم بی‌قرار
بو که در گیرد یکی از صد هزار



و چون عطّار نیشابوری داروها را آماده کرد، با صدایی اطمینان‌بخش گفت از رحمت خداوند نومید مباش. نیشابور می‌دانست که چون خورشید از دیده‌ها پنهان شود، شیخ فریدالدین عطّار زیر نور لرزان چراغ پیه‌سوز می‌خواند و می‌نویسد. در حقیقت مغازه‌ی عطاری شیخ فرید خانقاه او بود و او در همان حال که به مشکلات مردم رسیدگی می‌کرد، به کشف حقایق عرفانی می‌پرداخت. زندگی عطار نشان می‌داد که تمام اهل عرفان، خانقاه‌نشین و جدا از مردم نیستند. اما در آن زمان کسی نمی‌دانست که چندی بعد شعر عطار الهام‌بخش عارفان و صوفیان خواهد شد و سیمرغ عطار بر فراز هفت شهر عشق به پرواز در خواهد آمد. سیمرغی که شخصیت خود را از سی مرغ جست‌وجوگر و پرسشگر وام گرفته بودند و نه در کوه قاف، که در روح و روان آدمی منزل داشت.

داستان اندیشه‌ی عرفانی را از عطار نیشابوری آغاز کردیم چون او از یک‌سو الهام‌بخش عارفان بزرگی چون مولاناست و حتی گفته می‌شود که مولوی در دوران خردسالی با عطار ملاقات می‌کند و کتاب الهی‌نامه را از او هدیه می‌گیرد. و از سوی دیگر شیخ صفی‌الدین اردبیلی با الهام از اندیشه‌ی عطّار، جریانی صوفی مسلک را به‌وجود می‌آورد که بعدها منجر به شکل‌گیری سلسله‌ی صفویه شد. اما نکته‌ی دردناکی نیز در زندگی عطّار دیده می‌شود و آن هم هجوم مغول به ایران است. در حمله‌ی مغولان به نیشابور که با کشتار وحشیانه‌ی مردم شهر همراه بود، عطّار به‌دست مهاجمان کشته می‌شود و اندیشه‌ی عرفانی یکی از مهم‌ترین نمایندگان خود را از دست می‌دهد. با این‌حال از دوران حاکمیت مغول تا عصر صفویه، اندیشه‌ی عرفانی اوج می‌گیرد و داستان فکر ایرانی چون به قرن هفتم تا دهم هجری می‌رسد، ناچار است به این فراز از داستان بپردازد که چرا در این دوره اندیشه‌ی عرفانی اوج می‌گیرد و علت



شکل‌گیری گرایش‌های متنوع عرفانی و صوفیانه چیست؟ آیا تنها تلاش و پیگیری اندیشمندانی چون سهروردی، عطّار، مولوی، شیخ نجم‌الدین کبری، ابن‌عربی و دیگران این اتفاق را به‌وجود می‌آورد، یا شرایط سیاسی اجتماعی آن روزگار هم در رشد و گسترش اندیشه‌ی عرفانی مؤثر بوده است؟ مهم‌تر از همه این‌که منظور از اندیشه‌ی عرفانی چیست و چرا برخی آن را رقیب اندیشه‌ی فلسفی می‌دانند؟

نکته‌ی دیگری که ما را مجبور می‌کند تا به اندیشه‌ی عرفانی بپردازیم، رابطه‌ی عرفان با ادبیات فارسی است، به‌طوری که اگر در قرن‌های هفتم و هشتم هجری اندیشه‌ی عرفانی را از ادبیات فارسی حذف کنیم، حرف چندان مهمی بر جای نمی‌ماند.



از چوبه‌ی دار تا کنج خانقاه

قرن سوم هجری است و نزدیک به دو قرن از تسلط اعراب مسلمان بر ایران می‌گذرد. در این مدت مردم بیش از پیش با روح اندیشه‌ی قرآنی و اسلامی آشنا شده‌اند، اما آن‌چه را که دستگاه خلافت به‌عنوان تفسیر رسمی از دین ارائه می‌دهد، با این روح همسو نیست. فقیهان درباری، خلیفه را سایه‌ی خداوند می‌دانند و این با روح آزادگی که مردم از قرآن سراغ دارند، همخوانی ندارد. تفسیرهای رسمی دستگاه خلافت از دین چنان خشک و عبوس است که روح و روان را آزار می‌دهد و تصویری ناخوشایند از دین بر جای می‌گذارد. در این ایام است که آوازه‌ی بایزید بسطامی در همه‌جا می‌پیچد. این ایرانی‌تبار را نوه‌ی سروشان می‌دانستند که از آیین زرتشتی به اسلام گرویده بود.

بسطامی را شاید بتوان نخستین عارف نامدار ایرانی نامید که در دوران پس از ورود اعراب به ایران، اندیشه‌ی عرفانی را مطرح می‌کند. از او کتابی بر جای نمی‌ماند، در عوض سخنانش به وسیله‌ی شاگردان و مریدانش ضبط و منتشر می‌شود. بسطامی در حلقه‌ی دوستان و نزدیکانش می‌گفت: «چون حضرت حق

را ملاقات کردم، در هویت خود شک کردم و آن‌گاه به چشم حقیقت دیدم که کسی جز او نیست و من در وجود او فنا شده‌ام.» و این حرف شاه‌بیت اندیشه‌ی عرفانی شد که چون به‌دقت در همه‌چیز بنگریم، چیزی جز وجود خداوند نخواهیم دید و همه‌چیز سایه‌ای از آفتاب رحمت اوست.

اندیشه‌ی عرفانی از همان آغاز با جملات و عبارت‌های رمزگونه همراه بود که در نگاه اول فهم آن دشوار به‌نظر می‌رسید. یکی از دلایلی که عارفان برای پیچیده‌گویی‌های خود می‌آوردند، این بود که اندیشه‌ی خود را فراتر از عقل عامه‌ی مردم می‌دانستند و معتقد بودند که اگر این‌گونه حرف‌ها با رمزوراز بیان نشود، منجر به بدفهمی مردم عادی می‌شود و به‌دست بدخواهان بهانه می‌دهد. اما در همین دوران است که منصور حلّاج در تاریخ اندیشه‌ی عرفانی ظاهر می‌شود.

حلاج که نوه‌ی یک زرتشتی بود، در سال‌های پایانی زندگی بسطامی به دنیا آمد و ابتدا چون دیگر صوفیان آن زمان، در محضر شیوخ بزرگ تصوف از جمله جُنید بغدادی به آموختن رمزورازهای اندیشه‌ی عرفانی پرداخت، اما بعد از چند سال محافل صوفیان را رها کرد و در میان مردم به تبلیغ اندیشه‌ی عرفانی مشغول شد. او برای این‌که فاصله‌ی خود را با مردم از میان ببرد، خرقه‌ی تصوف یا جامه‌ی مخصوص صوفیان را کنار گذاشت و به رنگ مردم در آمد. در بسیاری از شهرهای ایران به گشت‌وگذار مشغول شد و با زبانی صریح مردم را به اندیشه‌ی عرفانی فراخواند. بعد از مدتی به سرزمین‌های آسیای جنوبی و مرکزی از جمله هند، ترکستان و حتی تا مرز چین رفت و توجه بسیاری را به اندیشه‌ی عرفانی جلب کرد، تا آن‌جا که عده‌ی بسیاری به‌دست او به اسلام گرویدند. به همین خاطر حلاج را شفیع نامیدند، یعنی کسی که انسان را در رسیدن به حقیقت یاری می‌دهد. اما مخالفت حلاج با تعالیم رسمی دستگاه خلافت، هزینه‌ی بسیار سنگینی را برای او و اندیشه‌ی عرفانی به‌دنبال داشت و سرانجام او را در ابتدای قرن چهارم هجری، به اتهام کفرگویی به دار آویختند. برخی از اهالی عرفان می‌گفتند

حلاج نباید آن‌گونه آشکار به تبلیغ اندیشه‌ی عرفانی می‌پرداخت، زیرا درک حقیقت عرفانی نیاز به خودسازی و تزکیه دارد و برای کسی که آمادگی درونی ندارد، موجب بدفهمی می‌شود.

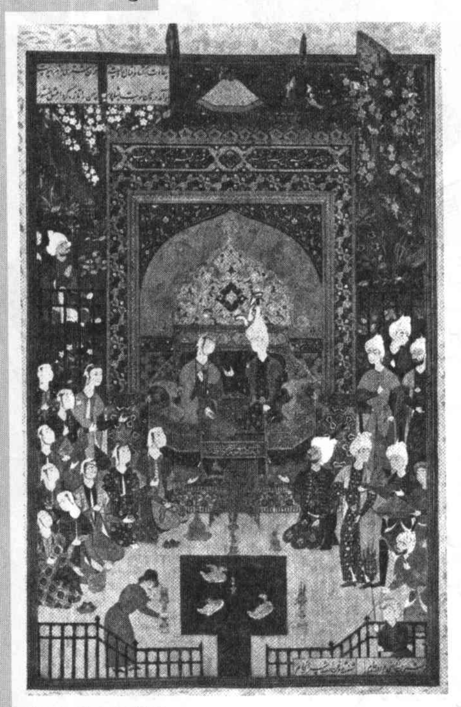
تجربه‌ی حلاج هرچه بود، این درس را برای پیروان اندیشه‌ی عرفانی دربرداشت که با توجه به تفسیر رسمی دستگاه خلافت از دین، تبلیغ و ترویج آشکار اندیشه‌ی عرفانی خطرآفرین خواهد بود. به این منظور از اواخر قرن چهارم به تدریج در بغداد و خراسان عبادتگاه‌هایی به نام خانقاه ساخته شد که اهل عرفان در آن گرد هم جمع می‌شدند.

ساختمان خانقاه‌ها شامل حمام، اصطبل، زوایا (زاویه مکانی بود که صوفی در آن سکونت داشت) سماع‌خانه (مکان برگزاری مراسم و آیین‌های جمعی)، مسجد و مدرسه بود. خانقاه دارای یک آیین‌نامه بود که همه موظف بودند از آن تبعیت کنند و شخص موظف بود از تمام احکام و اوامر شیخ خانقاه اطاعت کند. در قرن ششم خانقاه‌ها گسترش بیش‌تری یافتند و دامنه‌شان تا غرب جهان اسلام یعنی مصر هم کشیده شد. اما رشد و گسترش اصلی خانقاه‌ها در قرن هفتم هم‌زمان با ورود مغولان به جهان اسلام است و کار تا آن‌جا پیش می‌رود که خانقاه‌ها در چارچوب یک نظام رسمی قرار می‌گیرند و شیخ‌الشیوخی خانقاه از مناصب رسمی به‌شمار می‌آید و حکام توجه بیش‌تری به این نهاد می‌کنند. در عهد مغول بسیاری از خانقاه‌ها به فساد کشیده می‌شوند و مکانی برای جاه‌طلبی و جلب منافع دنیایی می‌گردند.

مغولان و خانقاه‌نشینان

شهر خوارزم در محاصره‌ی مغولان است و سرداران مغول آخرین هماهنگی‌ها را برای حمله به شهر انجام می‌دهند. در این میان دوستداران شیخ نجم‌الدین کبری به او توصیه می‌کنند که قبل از حمله‌ی مغول از شهر خارج شود. شیخ لحظه‌ای درنگ می‌کند و سپس می‌گوید: «این ناجوانمردی است که مردم خوارزم را در این شرایط رها کنم. سال‌ها با آن‌ها زیسته‌ام و حالا هم در کنار آن‌ها می‌میرم.» وقتی مغولان حمله‌ی خود را آغاز کردند، شیخ نجم‌الدین کبری رو به یاران خود کرد و

گفت: «به نام خدا برخیزید تا در راه خدا بجنگیم.» آن‌گاه خرقه پوشید و به جنگ مهاجمان رفت. وقتی درگیری خاتمه یافت، کسانی که در میان کشته‌ها مشغول جست‌و جو بودند، شیخ را دیدند که در خرقه‌ای رنگین شده از خون سرخ چشم بر هم نهاده است. اما هنوز کلامش در جان‌ها طنین‌انداز بود که "با مردم زیسته‌ام و در کنار آن‌ها می‌میرم." مردم‌گرایی شیخ بعدها در رویه‌ی شاگردانش ادامه پیدا کرد. مولانا که حتی غیرمسلمانان او را دوست داشتند، شیخ علاءالدوله‌ی سمنانی که زندگی اشرافی خود را رها کرد و به مردم پیوست و شیخ خلیفه‌ی مازندرانی که بعدها رهبر جنبش سربداران شد. اما این تنها شیخ نجم‌الدین کبری نبود که در برابر مغولان مقاومت کرد، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و بسیاری دیگر از عارفان و صوفیان هم چنین کردند و در برابر حمله‌ی مغولان ایستادند. با این حال اوضاع به همین منوال پیش نرفت و به تدریج صوفیان و خانقاه‌نشینان از در آشتی با مغولان در آمدند، زیرا برای گذران امور خود نیاز به حمایت حاکمان وقت داشتند. اما از طرفی مغولان هم جماعت خانقاه‌نشین را گروهی یافتند که می‌توانند مردم را بی‌حس و سرگرم کنند و به تسلیم و رضا در برابر مغولان وادارند. این پیوند آگاهانه با پیوستن خلیل بن بدرالدین کردی از شاگردان و یاران شیخ احمد رفاعی به مغولان آغاز شد. در آن زمان هنوز هولاکوخان حمله‌ی خود را آغاز نکرده بود و به همین دلیل خلافت عباسی توانست قیام او را سرکوب کند.



وقتی هم هولاکوخان به ایران حمله کرد، صوفیان رفاعیه تلاش کردند با نشان دادن کرامات اهل تصوف او را از آزار مسلمانان باز دارند. تا آن‌جا که حکایت می‌کنند دو صوفی رفاعی زهر نوشیدند و داخل آتشی انبوه شدند و آتش فرو نشست و آسیبی به صوفیان نرسید. این حکایت چه دروغ باشد چه راست، با این حال حوادث بعدی نشان دادند که مغولان با خانقاه‌نشینان کنار آمده‌اند.

بعد از مرگ هولاکو، دیگر ایلخانان مغول از کمک مالی به خانقاه‌نشینان خودداری نمی‌کردند، چرا که به دلیل خرافه‌گرایی، جذب و شیفته‌ی برخی از کارهای صوفیان می‌شدند که شبیه به معجزه و چشم‌بندی بود.
اباقاخان، ایلخان مغول، به‌دست کسی که اهل تصوف بود، اسلام آورد و نام احمد را برای خود برگزید و به‌دنبال آن برخی از امیران مغول، تحت تأثیر تعالیم صوفیان قرار گرفتند. در مقابل، خانقاه‌نشینان با رواج اندیشه‌ی تقدیرگرایی و دنیاگریزی مردم را به رضایت و تسلیم در برابر وضعیت موجود فرا می‌خواندند. اما واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهند که تمام عملکردها و دستاوردهای اندیشه‌ی عرفانی در این چارچوب نمی‌گنجند و پیامدهای مثبت اندیشه‌ی عرفانی، به ویژه در حوزه‌ی نوآوری‌های دینی و ادبی قابل انکار نیست و حتی در حوزه‌ی اندیشه‌ی فلسفی تأثیر عمیقی را بر جای می‌گذارد. در مجموع، جریان تصوف با رشد تدریجی خود در ابتدای قرن دهم، در شکل‌گیری حکومت صفویه نقش به‌سزایی دارد. در این دوره بیش از پیش تصوف و تشیع به یکدیگر نزدیک می‌شوند که نمود آن را می‌توان در اندیشه‌ی پادشاهان صفویه دید.

مکتب سهروردیه و آیین فتوت "جوانمردی"

اگرچه منطقه‌ی سهرورد شهرتش را بیش از همه مدیون شیخ اشراق است، اما او تنها کسی از این محل نیست که در داستان فکر ایرانی ایفای نقش می‌کند. شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۲-۵۳۹) شیخ بزرگ تصوّف، اگرچه هم‌نام شهاب‌الدین یحیی سهروردی، فیلسوف مشهور است، اما سرگذشتی متفاوت دارد. او با رد کامل فلسفه، تنها راه شناخت حقیقت را عرفان می‌داند. کتاب

"عوارف‌المعارف" که یکی از منابع مهم جریان عرفان و تصوّف است، انتقاد او به اندیشه‌ی فلسفی را به خوبی نشان می‌دهد. با این‌حال او هم برای نقد فلسفه، ناچار فیلسوف شده و نامش در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی ثبت شده است. اما آن‌چه در اندیشه‌های عمر سهروردی بیش از همه جلب توجه می‌کند، اعتقاد او به آیین فتوت یا جوانمردی است. فَتی یا جوانمرد به‌کسی می‌گویند که از روی صفای باطن در اندیشه‌ی خدمت به دیگران است و دستگیری از محتاجان و درماندگان، مرام همیشگی اوست. البته آیین جوانمردی سابقه‌ی طولانی‌تری در ایران دارد که در دوره‌ی صفاریان نیز به آیین عیّاری شهرت داشته است. اما آن‌چه اندیشه‌ی عمر سهروردی را از آیین عیاری یا شوالیه‌گری جدا می‌کند، رابطه‌ی میان جوانمردی و اعتقادات صوفیانه است.

در مکتب عرفانی سهروردی، یک جوانمرد قبل از هر کس، با خداوند پیمان دوستی بسته و به دلیل همین پیمان است که خدمت به دیگران را پیشه می‌کند. از این‌رو آیین فتوت به صوفی یا عارف اجازه نمی‌دهد که در کنج تنهایی به سر برد و کاری به کار دیگران نداشته باشد و محبت او به خداوند، با محبت او به بندگان خدا گره خورده است و با همین اندیشه، خانقاه‌های بغداد تحت سرپرستی سهروردی، پناهگاه افراد نیازمند می‌شوند و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی تا پایان عمر به آیین جوانمردی وفادار می‌ماند. تاریخ‌نویسان می‌گویند با آن‌که سهروردی منابع مالی و امکانات فراوانی را در اختیار داشت، اما بعد از مرگش چیزی به‌عنوان میراث شخصی بر جای نگذاشت. از پیروان مشهور مکتب سهروردیه می‌توان از نجم‌الدین زرکوب تبریزی (۷۱۲)، نگارنده‌ی کتاب فتوت‌نامه، محمد بن عمر سهروردی (فرزند سهروردی) نگارنده‌ی کتاب زادالمسافر و عزالدین محمد کاشانی (۷۵۳) نگارنده‌ی کتاب مشهور مصباح‌الهدایه نام برد.

مکتب کُبرَویه

وقتی چنگیزخان تهاجم خود را به سوی غرب آسیا آغاز کرد و امیران و حاکمان بسیاری را سرنگون ساخت، شاید کم‌تر کسی فکر می‌کرد که این حرکت نظامی، علاوه بر شرایط سیاسی، جغرافیای اندیشه را هم تغییر خواهد داد. زیرا بعد از آن‌که گروهی از جریان تصوف در اثر تهاجم مغولان کشته شدند، سایرین در صدد برآمدند که با مهاجرت به سرزمین‌های دیگر خود را از این بلای خانمان‌سوز نجات دهند. سرنوشت دردناک شیخ نجم‌الدین کبری در محاصره و قتل‌عام خوارزمیان نشان می‌داد که درنده‌خویی مهاجمان مغول با هیچ‌یک از جنگجویان آن روزگار قابل مقایسه نیست. مهاجرت صوفیان به ویژه پیروان شیخ نجم‌الدین کبری به سرزمین آناتولی (ترکیه‌ی فعلی)، حاشیه‌ی دریای مدیترانه و بین‌النهرین (عراق امروز) موجب شد که زمینه‌ی آشنایی دیگران از جمله پیروان ابن‌عربی و سهروردی با اندیشه‌های شیخ نجم‌الدین کبری بیش از پیش فراهم آید. بنابراین پیروان شیخ به کبرویه مشهور شدند.

از طرفی علاقه به بحث اشراق یا نورافشانی الهی نیز بیش‌تر شد، با این تفاوت که شیخ نجم‌الدین کبری بحث اشراق رنگین را مطرح می‌کرد. شاید کسانی که در فضای امروز روان‌شناسی رنگ‌ها را مطالعه کرده‌اند، تصور کنند که باورهای نجم‌الدین به اشراق رنگین شبیه چنین بحث‌هایی باشد، که نیست. البته ما در بخش بعدی به این تفاوت خواهیم پرداخت، اما پیش از آن باید به چگونگی شکل‌گیری این جریان عرفانی بپردازیم که در نوع خود جالب توجه است.

شیخ نجم‌الدین کبری بر خلاف بایزید بسطامی که بیش‌تر عمر خود را در زادگاهش گذراند، سالیان درازی را در کشورهای مختلف به سر برد. مدتی در مصر نزد شیخ روزبهان وزّان مصری بود، بعد به تبریز نزد بابافرج تبریزی رفت و بعد هم به اسکندریه مهاجرت کرد تا یکی از عالمان حدیث آن روزگار را ملاقات کند. نیشابور، همدان، اصفهان و مکه از دیگر شهرهایی بودند که شیخ نجم‌الدین

به آن‌ها سفر کرد. ویژگی این مهاجرت‌های شیخ آشنایی عمیق او با فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون آن روزگار بود که در عمق بخشیدن به اندیشه‌اش تأثیر بسیاری داشت. سرانجام شیخ نجم‌الدین کبری در سن چهل سالگی (۵۸۰ هـ) به خوارزم بازگشت و تا حمله‌ی مغول در سال ۶۱۶ هجری، در آن شهر به تعلیم و تربیت علاقه‌مندان اندیشه‌ی عرفانی پرداخت. هر روز بر مریدان شیخ افزوده می‌شد، اما سرانجام از این تعداد فقط دوازده نفر در زمره‌ی مریدان نزدیکش قرار گرفتند. از شاگردان مشهور او می‌توان از بهاءالدین ولد پدر مولانا، سعدالدین حمویه مبتکر حکمت اعداد و جدول‌سازی رمزی، نجم‌الدین رازی نگارنده‌ی کتاب مشهور مرصادالعباد و علاءالدوله سمنانی نام برد. پراکندگی شاگردان او نشان می‌دهد که تأثیر شیخ نجم‌الدین در جغرافیای آن روز جهان اسلام تا چه اندازه وسیع بوده است.

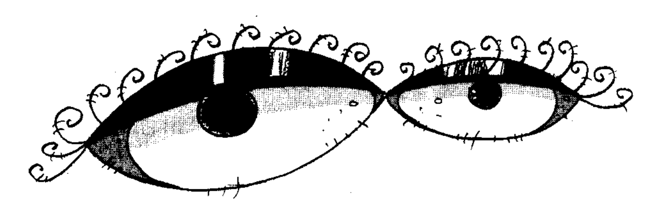
هنگامی‌که مغولان به خوارزم حمله‌ور شدند، نجم‌الدین رازی به دستور شیخ از شهر خارج شد و به سرزمین آناتولی (ترکیه امروزی) رفت و همان‌جا، بعد از چند سال با صدرالدین قونوی، مشهورترین شاگرد ابن‌عربی آشنا شد و بدین‌وسیله دستاوردهای دو قطب مشهور عرفان یعنی نجم‌الدین کبری و ابن‌عربی بر یکدیگر تأثیر گذاشتند.

اشراق رنگین

خیلی هیجان‌انگیز می‌شد اگر در تاریخ نشانه‌ای می‌یافتیم که حاکی از ملاقات شیخ شهاب‌الدین سهروردی و شیخ نجم‌الدین کبری بود، چون در این صورت می‌توانستیم به راحتی بگوییم که توجه هر دو اندیشمند به عرفان اشراقی ناشی از یک هم‌فکری بوده است. اما هر چه هست، اندیشه‌ی اشراقیِ هر دو بیانگر این نکته است که آن‌ها از حکمت ایران باستان تأثیر گرفته‌اند، با این تفاوت که



شیخ نجم‌الدین کبری یک ابتکار و ایده‌ی نو در بحث اشراق مطرح می‌کند. شیخ می‌گفت: «بر شخص عارف در حالت‌های معنوی طیف‌های مختلفی از رنگ‌ها ظاهر می‌شود که هر یک از آن‌ها نشانه و رمزی از یک مرتبه‌ی معنوی است. اما دیدن این رنگ‌ها به وسیله‌ی چشم صورت نمی‌گیرد، بلکه به کمک حسی لطیف در فضای ذهن عارف ممکن می‌شود. به‌طوری که عارف با چشم بسته این رنگ‌ها را حس می‌کند و به مرتبه‌ی معنوی خود آگاه می‌شود.»



بعد از شیخ نجم‌الدین کبری، شاگردان مشهورش به تکمیل این نظریه‌ی عرفانی پرداختند. از جمله شیخ نجم‌الدین رازی مشهور به دایه که در کتاب مرصادالعباد، اشراق رنگین را به زبان فارسی شرح و بسط داد و شیخ علاءالدوله‌ی سمنانی آن را به صورت یک دستگاه جهان‌شناسی درآورد و برای انسان اعضای لطیفی را تعریف کرد که وظیفه‌شان درک این نورهای رنگی است.

آمیختگی نور و ظلمت و اختلاف در پیروان کبرویه

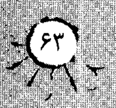
اواخر قرن چهاردهم میلادی، کمی پیش از شروع رنسانس در اروپا، جریان فکری در ایران به گونه‌ی دیگری پیش می‌رفت. ایلخانان مغول آخرین سال‌های حاکمیت خود را در ایران می‌گذراندند و چند صباح دیگر جای خود را به تیموریان می‌دادند. در این دوره که دیگر خبری از عناصر مشهور اندیشه‌ی عرفانی از جمله سهروردی، کبری، ابن‌عربی و صدرالدین قونوی نیست، پیروان‌شان هم‌چنان این راه را ادامه می‌دهند که از آن میان می‌توان به سیدعلی همدانی (۷۸۶-۷۱۴) اشاره کرد. او با آن‌که از پیروان شیخ نجم‌الدین کبری به شمار می‌رفت، بار دیگر یاد و خاطره‌ی اندیشه‌ی سهروردی را زنده کرد و هم‌چون او به بهره‌گیری از حکمت ایران‌باستان روی آورد. او در رساله‌ی خواب که بخش مهمی

از آن به تعبیر خواب اختصاص دارد، درباره نور و ظلمت به نکات جدیدی اشاره می‌کند. سیدعلی همدانی در این رساله از سه صورت سخن می‌گوید، او صورت اول را نور مطلق می‌داند که به دلیل شدت تابش برای انسان قابل درک نیست. صورت دوم را هم ظلمت مطلق می‌داند که فهم آن به دلیل شدت تاریکی ممکن نیست. اما صورت سوم را آمیخته‌ای از نور و ظلمت می‌بیند که از شدت نور و ظلمت کاسته می‌شود و برای انسان قابل درک می‌گردد. دیدگاه‌های سیدعلی همدانی نشان می‌داد که مرزی نهایی و قطعی میان جریان‌های مختلف فکری وجود ندارد و پیرو جریان کبرویه، می‌تواند سر از اندیشه‌های سهروردی درآورد. سیدعلی همدانی که بخش مهمی از عمر خود را در سفر گذرانده بود، در آخرین سفر خود قصد داشت از هند به ایران باز گردد که در پالکی مرز هند و افغانستان جان به جان‌آفرین تسلیم کرد و دور از وطن خود چهره در نقاب خاک کشید. اندیشه‌ی همدانی از آن جهت اهمیت دارد که بعد از او جریان کبرویه دچار اختلاف‌نظر می‌شود و دو گروه ذهبیه و نور بخشیه متولد می‌شوند.

در این دوران که از قرن هفتم تا دهم هجری را دربر می‌گیرد، شاهد نفوذ تدریجی و بیش از پیش عرفان هندی به اندیشه‌ی عارفان و صوفیان ایرانی هستیم و می‌توان عرفان را به سرزمینی تشبیه کرد که در آن عناصری از یونان، هند، ایران و اندیشه‌ی اسلامی گرد هم جمع شده بودند. این تداخل و آمیختگی نشان می‌داد که جریان عرفانی مرزهای جغرافیایی، سیاسی و حتی ایدئولوژیک را به رسمیت نمی‌شناسد و در بهره‌گیری از عناصر مورد علاقه‌ی خود، به هیچ حد و مرزی تن نمی‌دهد، یعنی همان خصوصیتی که به وسیله‌ی متشرعان و فقیهان سرزنش می‌شد.

مکتب ابن‌عربی از اسپانیا تا ایران

روزی که کشتی‌های جنگی مسلمانان در ساحل اندلس یا اسپانیای امروزی پهلو گرفتند، طارق فرمانده‌ی شجاع آن‌ها گفت: «اکنون پیش روی‌مان سرزمینی



است که باید آن را فتح کنیم و پشت سرمان دریایی است که برای عبور از آن نیاز به کشتی داریم. ولی ما نمی‌خواهیم این راه را به عقب بازگردیم، بنابراین کشتی‌ها را آتش می‌زنیم تا بدانیم هیچ راهی غیر از پیشروی نداریم.» پس مسلمانان پیش رفتند و سرزمین اندلس را به تصرف خود در آوردند و تا مرزهای فرانسه پیشروی کردند. اما اگر آن روز طارق از بازگشت مسلمانان به سرزمین خودشان جلوگیری کرد، بعد از چند سال هیچ‌کس مانع بازگشت ابن‌عربی از اندلس به سرزمین‌های اسلامی نشد. او که در نیمه‌ی دوم قرن ششم، در خاک اسپانیا (۵۶۰ ه) از پدر و مادری مسلمان زاده شد، هم‌عصر سهروردی بود و در برابر همان پرسش‌هایی قرار داشت که فیلسوف ایرانی را به خود مشغول کرده بود. چگونه می‌توان حقیقت را شناخت و راه، برای رسیدن به آن چیست؟

ابن‌عربی عارف عرب‌تباری است که به جرئت می‌توان گفت اصلی‌ترین عناصر اندیشه‌ی خود را از اندیشمندان ایرانی وام می‌گیرد، هر چند ابتکارهای فکری‌اش قابل انکار نیست. تأثیر اندیشه‌های بسطامی، حلاج، ابن‌سینا و نظرات اسماعیلیان که خود برگرفته از دیدگاه‌های فارابی بودند، از ابن‌عربی مشخصاتی به‌دست می‌داد که برای عارفان و صوفیان ایرانی بسیار آشنا به‌نظر می‌رسید. به همین دلیل ردپای ابن‌عربی در اندیشه‌های مولانا، فخرالدین عراقی، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرای شیرازی به خوبی دیده می‌شود و او به راحتی در داستان فکر ایرانی نقش یک شخصیت مثبت را پیدا می‌کند. اما در ایجاد این رابطه نمی‌توان نقش مؤثر صدرالدین قونوی را نادیده گرفت، زیرا از طریق اوست که اندیشه‌ی ابن‌عربی به کسانی چون مولانا، قطب‌الدین شیرازی، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر اندیشمندان ایرانی منتقل می‌شود. اندیشه‌ی ابن‌عربی، نظریه‌ی امام‌شناسی شیعی را بیش از پیش مستحکم کرد و موجب شد که تصوف و تشیع بیش از پیش به یکدیگر نزدیک شوند. این موضوع در آینده‌ی

سیاسی ایرانیان نقش مهمی را ایفا کرد و به تثبیت تشیع به‌عنوان ایدئولوژی ملی ایرانیان منجر شد.

عرفان ابن‌عربی و تأویل‌گرایی

عبارت "تأویل" (بر وزن تبخیر) از واژه‌هایی است که در نظر اول خیلی ناآشنا به‌نظر می‌رسد، اما در طول شبانه‌روز کاربرد بسیاری دارد. و برای ما به تکرار این اتفاق پیش می‌آید که عبارت‌ها یا حرف‌هایی را می‌شنویم که مبهم و دوپهلو هستند و به همین خاطر تلاش می‌کنیم که آن‌ها را رمزگشایی و به اصطلاح تأویل کنیم و این آغاز اختلاف است. چون هر کس خیال می‌کند این اوست که منظور رمزها را فهمیده و دیگری نفهمیده است. شاید هم تجربه‌ی تلخ حلاج و عارفانی که به دلیل رک‌گویی سر خود را به باد داده بودند، موجب شده بود که ابن‌عربی از زبانی پر رمز و راز استفاده کند. اما هرچه بود این رمزگویی‌ها و رمزگشایی‌ها تا آن‌جا پیش می‌رفت که از یک عبارت ساده، تفسیرهای عجیب و غریبی می‌شد. تأویل‌گرایی یا رمزگشایی در تفسیر آیات قرآن نیز روش مرسوم عارفان و صوفیان بود. آن‌ها می‌گفتند هر آیه یک ظاهر دارد و یک باطن و ما به کمک تأویل به باطن آیه دست پیدا می‌کنیم و به همین خاطر برخی از عارفان در تأویل آیات تا آن‌جا پیش می‌رفتند که تأویل‌شان ربطی به ظاهر واژه‌ها نداشت. این موضوع برای فقیهان که ظاهر آیات و روایات را معیار می‌دانستند، قابل تحمل نبود و حتی برخی از عارفان نیز از شدت این‌همه تأویل و تفسیر برمی‌آشفتند. از جمله شیخ علاءالدوله سمنانی که از پیروان کبرویه بود، در نامه‌نگاری‌هایی که با عبدالرزاق کاشانی از پیروان ابن‌عربی دارد، تعبیرهای ابن‌عربی را کفرآلود می‌داند و آن را به هذیان‌گویی تشبیه می‌کند. با این‌حال رمزگویی و رمزگشایی همواره یکی از اجزای جداناشدنی گرایش‌های عرفانی، به‌ویژه مکتب ابن‌عربی بوده است. در فرهنگ شیعی نیز تأویل و تقیه (پنهان‌کاری) در کنار هم آمده‌اند.

تصویر جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی



نظریه انسان کامل از تصوف تا عرفان شیعی

هنگامی‌که نخستین بار بایزید بسطامی در محفل خصوصی خود از "انسان کامل" نام برد، حتی برای شاگردان و مریدان او این واژه ناآشنا به‌نظر می‌رسید، زیرا در معتبرترین منبع دینی مسلمانان یعنی قرآن هم عبارتی به این شکل دیده نمی‌شد. بسطامی هدف عرفان را رسیدن به مرتبه‌ی انسان کامل می‌دانست، یعنی مرتبه‌ای که انسان تمامی پلیدی‌ها را از درون خود پاک کرده و از هرگونه خودمحوری و غرور به دور است و در عین حال به تمامی رازهای آفرینش آگاهی و معرفت دارد. از دید او چنین کسی جلوه‌ی خداوند محسوب می‌شد، و به‌نظرش انبیا از این گروه بودند. اما آن‌چه به اختلاف نظر عارفانی چون بسطامی از سویی و فقیهان و متشرعان وابسته به خلافت عباسی از سوی دیگر دامن زد، این نکته بود که عارفان به‌وجود آمدن انسان کامل را در هر زمانی امکان‌پذیر دانستند. این حرف به آن معنا بود که حتی بعد از پیامبر اسلام(ص) نیز امکان ظهور "انسان کامل" وجود دارد. مخالفان می‌گفتند این حرف کفرآلود است، چون با خاتم‌الانبیا بودن پیامبر(ص) منافات دارد. اما موافقان نظریه‌ی انسان کامل می‌گفتند این حرف به معنای آن نیست که بعد از پیامبر(ص) هم شاهد آمدن شریعت‌های دیگری خواهیم بود، بلکه منظور ما امکان رسیدن به اوج کمال در هر مقطع از تاریخ است.

اما این حرف‌ها در محافل خصوصی اهل تصوف نماند و منصور حلاج آن را در کوچه و بازار فریاد زد. او با اشاره به مقام انسان کامل می‌گفت: «اکنون به جایی رسیده‌ام که دیگر چیزی بین من و حقیقت الهی وجود ندارد.» فریاد "اناالحق" حلاج به این معنا بود که من، یعنی انسان کامل، به حقیقت پیوسته‌ام. بعدها خواجه نصیرالدین طوسی هم در دفاع از حلاج به چنین موضوعی اشاره می‌کند. اما در آن روزگار ادعای حلاج سر او را بالای دار برد چون از نظر فقیهان متعصب دستگاه خلافت، این حرف به معنای ادعای الوهیت و خدایی بود. بعدها جریان اسماعیلیه هم بحث انسان کامل را به بحث

امام‌شناسی اسماعیلی ربط دادند و امام را شخصی دانستند که در مرتبه‌ی انسان کامل قرار می‌گیرد.

اسماعیلیان در این بحث تا جایی پیش رفتند که بعد از مدتی رهبرانش از جمله حسن صباح اعلام کردند که "امام مورد نظر" کسی جز رهبر اسماعیلیه نیست. و البته چون این حرف را در قلعه‌ی محکم الموت مطرح می‌کرد، هم‌چون حلاج تاوان حرف خود را نپرداخت. ابن‌عربی از چنین جریانی نیز تأثیر پذیرفت و بار دیگر در اواخر قرن ششم نظریه‌ی "انسان کامل" را مطرح کرد، اما پیش از آن‌که به سرنوشت حلاج گرفتار شود، از مصر گریخت. شاید بد نباشد که بدانیم سهروردی نیز به دلیل ابراز چنین عقیده‌ای در شام (سوریه امروز) محکوم به مرگ شد و فقیهان شامی می‌گفتند حرف سهروردی به این معناست که بعد از پیامبر اسلام(ص) باز هم پیامبران دیگری خواهند آمد.

اما بحث "انسان کامل" در کلام و عرفان شیعی راه متفاوتی را طی می‌کند و خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و دیگران، امامان معصوم(ع) را در جایگاه انسان کامل قرار می‌دهند. حرف متکلمان شیعه این بود که انسان‌های کامل بعد از پیامبر(ص)، همان دوازده امام هستند که آخرین‌شان از دیده‌ها غایب است و روزی ظهور خواهد کرد. این باور در جریان صفویان به اوج کمال خود می‌رسد و آن‌ها، با اعلام شیعه‌ی دوازده امامی، به‌عنوان مذهب رسمی کشور بحث انسان کامل را به عرصه‌ی حکومت می‌کشانند و در واقع خود را به‌عنوان نماینده‌ی انسان کامل، معرفی می‌کنند. این موضع به حرف‌های فارابی بسیار شباهت داشت، چون او نیز معتقد بود که در آرمان شهر یا مدینه‌ی فاضله، رؤیای انسان‌ها مبنی بر داشتن یک حکومت برحق، به واقعیت می‌پیوندد و هیچ‌کس جز شخصیت نبی یا پیامبر

صلاحیت ریاست بر آن را ندارد. و این از شگفتی‌های داستان فکر ایرانی است که فیلسوف و عارف و متکلم و سیاستمداران آن با یک رشته به هم وصل می‌شوند و هر کسی از زاویه‌ی نگاه خود بر این رشته گرهی می‌زند. ناگفته نماند که عزیزالدین نسفی و عبدالکریم جیلانی از آخرین کسانی هستند که در این دوره با طرح دوباره‌ی "انسان کامل"، این اندیشه‌ی به واقع ایرانی را تداوم می‌بخشند.

منظومه‌ای عرفانی برخاسته از چند پرسش

چون داستان فکر ایرانی به این‌جا رسید و صحبت از عرفان شد، حیف است که به یک ابتکار عرفانی ـ ایرانی اشاره نکنیم. از گفت و شنود اندیشمندان ایرانی با یکدیگر بسیار شنیده‌ایم و این‌که در پاسخ به انتقادها و پرسش‌های هم‌دیگر چگونه از رأی و نظر خود دفاع می‌کرده‌اند حکایتی است شنیدنی، اما اتفاقی که در پایان قرن هشتم و ابتدای قرن نهم می‌افتد، حکایت دیگری دارد.

شیخ محمود شبستری (۷۲۰-۶۸۷) عارف جوانی بود که چون سهروردی در دوران جوانی چشم از جهان فرو بست. اما در همین مدت کم، اثر منظوم گلشن راز را نوشت که به دلیل زبان رمزگونه‌اش حدود بیست شرح بر آن نوشته شد. شبستری زبان عرفانی خود را از ابن‌عربی به ارث برده بود، اما این‌که چگونه گلشن راز شکل گرفت، نشان از ظرافت و انعطاف اندیشه‌ی ایرانی دارد. نقل می‌کنند که یکی از اندیشمندان آن دوره به نام میرحسینی سادات با زبان شعر هفت پرسش عقیدتی و فکری را با شبستری در میان می‌گذارد و شیخ جوان هم در پاسخ به پرسش‌های منظوم او هزار بیت شعر می‌سراید و به این ترتیب کتاب ارزشمند گلشن راز متولد می‌شود. یکی از پرسش‌ها و پاسخ‌ها چنین است:

پرسش سادات:



کدامین فکر ما را شرط راه است
چرا گه طاعت و گاهی گناه است

بخشی از پاسخ شبستری:

در آلا فکر کردن شرط راه است
ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل
محال محض‌دان تحصیل حاصل
همه عالم ز نور اوست پیدا
کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر
که سجات جلالش هست قاهر

اما اگر معنای شعر شبستری را به خوبی درک نمی‌کنید، نگران نباشید، چون اولین‌شان نیستید و آخرین‌شان هم نخواهید بود!

مکتب حروفی

اعتقاد به حکمت اعداد و حروف از دیرباز در جهان اسلام وجود داشته است، این‌که کشف هر حقیقتی نیازمند یک رمز است و حروف نقش رمزها را بازی می‌کنند. اما آن‌چه اواخر قرن هشتم و ابتدای قرن نهم در ایران اتفاق افتاد، اعتقاد به حروف را به صورت یک مکتب فکری درآورد. بنیانگذار این اندیشه فضل‌الله استرآبادی بود که اعتقاد داشت کلید کشف باطن و حقیقت پنهان کلمه است و برای آن‌که باطن امور آشکار شود، باید کلمه ادا شود. او می‌گفت وقتی کلمه‌ای ادا می‌شود، طنین خاصی دارد که روی باطن اشیا و امور تأثیر می‌گذارد و باعث می‌شود که حقیقت‌شان آشکار شود. مکتب حروفی در میان برخی از جریان‌های تصوّف طرفداران خاص خود را پیدا کرد، اما با اعدام استرآبادی به‌دست تیمور لنگ (۸۰۴)، این جریان در ایران قوت خود را از دست داد و رهبران اصلی این جنبش به ترکیه رفتند و در این کشور با پیوستن درویشان بکتاشی به آن‌ها، مکتب حروفی تا قرن معاصر تداوم پیدا کرد.



پیوند عرفان و فرهنگ شیعی

اگر بخواهیم تفاوت اساسی مذهب شیعه را با سایر مذاهب و فرقه‌های اسلامی بیان کنیم، اعتقاد به امامت فرزندان امام علی(ع) به‌عنوان شاخص‌ترین معیار شیعی‌گری خودنمایی می‌کند. اما تا زمانی‌که شاه اسماعیل صفوی تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی ایرانیان اعلام نکرده بود، بار این اعتقاد بر دوش جریان عرفانی بود و تصوف و تشیع نزدیکی بسیاری با هم داشتند. با رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران، دشواری‌های گذشته در بیان اعتقادات شیعی از بین رفت و برخی از نمایندگان اندیشه‌ی عرفانی با صراحت و روشنی دیدگاه‌های خود را بیان کردند. از جمله این افراد حسین واعظ کاشفی (۹۱۰) است که از بزرگ‌ترین عارفان و واعظان عصر صفویه محسوب می‌شود. از این عارف حدود سی اثر باقی مانده است که مشهورترین‌شان روضة‌الشهدا است. کاشفی در این کتاب به سختی‌ها و مصائبی که بر پیامبران و امامان، به ویژه امام حسین(ع) رفته است، اشاره می‌کند. اما آن‌چه اهمیت دارد نقش این کتاب در رواج فرهنگ شیعی در جامعه‌ی ایران است. خواندن مصیبت اهل بیت (ع) بر سر منابر و روضه‌خوانی، از چنین مقطعی آغاز و به تدریج بخش جدایی‌ناپذیر آیین شیعه می‌شود. به عبارت دیگر تلاش خواجه نصیرالدین طوسی در شکل دادن به کلام شیعی(با موضوع امامت و غیبت) و تلاش علامه حلی برای تدوین فقه شیعی با ابتکار کاشفی تکمیل می‌شود و مذهب شیعه در سایه‌ی حمایت‌های سیاسی دولت صفویه حیات جدیدی را آغاز می‌کند.

تصویری از خواجه نصیرالدین طوسی

فصل هفتم:
لاله‌های پارسی



نقاشی قرن هفتم هجری



کاروان فکر ایرانی چون به منزلگاه ادبیات در قرن هفتم هجری می‌رسد، در نگاه اول چیزی جز هراس و ناامیدی نمی‌بیند. مغولان از راه رسیده‌اند و گرد مرگ و پریشانی را در همه جا پاشیده‌اند، عطار نیشابوری به‌دست مغولان کشته شده، سعدی از هراس مغولان شیراز را به قصد بغداد ترک گفته و بسیاری دیگر هم در سایه‌ی مرگ به زندگی روزمره‌ی خود ادامه می‌دهند. اما گویا تقدیر این است که خلاقیت و آفرینندگی ادبی همواره در اوج فشارها و سختی‌ها باشد و آن‌جا که زشتی‌ها و پلیدی‌ها از همه طرف هجوم می‌آورند، ادبیات به ساختن جهان زیبای خود ادامه دهد و در اوج نفرت و ترس، بذر عشق و امید افشانده شود. و هر که تاریخ این دوره را مطالعه می‌کند، بی‌اختیار از خود می‌پرسد رمز شکوفایی ادبیات پارسی در این دوره چیست و چگونه است که در یک دوره‌ی دویست و پنجاه ساله شاعرانی چون عطّار، مولوی، حافظ، سعدی، عبید زاکانی، ابن‌یمین، جامی و... ظهور می‌کنند و چه حرفی برای گفتن مانده بود که منجر به

خلق چنین آثار ماندگاری شد؟ اگر تا قبل از این دوره شاعران را کسانی می‌دانستند که در بارگاه سلاطین به مدح امیران مشغولند و باقی حرف‌های‌شان هم از توصیف طبیعت و دادن پند و اندرزهای ملال‌آور فراتر نمی‌رود، در فاصله‌ی بین هجوم مغولان تا آغاز عصر صفویان، شعر و ادبیات پارسی بار سنگین اندیشه‌ی ایرانی را به دوش می‌کشد، به‌طوری که مضمون‌های فلسفی، عرفانی و انسانی در جای‌جای آثار این دوره دیده می‌شوند. "سی‌مرغِ" عطار در منطق‌الطیر به پرواز در می‌آیند تا نشان دهند "سیمرغ کسی جز خود آن‌ها نیست و اگر برای رسیدن به دانایی و کمال، عزم و اراده درکار باشد، از همین پرندگان عادی، سیمرغ افسانه‌ای خلق می‌شود. "شبانِ" مولانا در مثنوی معنوی به سخن درمی‌آید و به خود اجازه می‌دهد که در محضر موسی به توصیف رابطه‌ی خود با خداوند بپردازد و چون موسی بر توصیف‌های او خرده می‌گیرد، خدای مولوی حق را به شبان می‌دهد و موسی را که سمبل یک انسان آگاه و فرهیخته است، سرزنش می‌کند که چرا به‌جای توجه به انگیزه‌ها و نیت‌ها به ظاهر حرف‌ها و عبارت‌ها حساسیت نشان می‌دهد.

و بعد این قهرمان مورد علاقه‌ی سعدی است که جسورانه به پادشاه ستمکار می‌گوید که چگونه انتظار دارد خداوند او را از بیماری برهاند، در حالی‌که بی‌گناهان بسیاری در زندان‌های او روز را به شب می‌رسانند.

رند عاشق‌پیشه‌ی حافظ، پا به صحنه می‌گذارد که از هرچه ریاکاری و تظاهر به دینداری است، بیزار گشته و مذهب عاشقان را با اخلاص و یکرنگی تعریف می‌کند و چون نوبت به عبید زاکانی می‌رسد، با زبان گزنده‌ی طنز به جان صاحبان قدرت و واعظان دروغین می‌افتد که در پس موش و گربه بازی خود، تنها به فکر منافع دنیایی خود هستند و...

و شاید بی‌راه نباشد که فرض کنیم در دوره‌ای که سرشار از ناامنی و هرج‌ومرج است، زبان چندپهلو و سرشار از کنایه و استعاره‌ی ادبیات پارسی کمک‌حال

کسانی است که می‌خواهند حرف خود را با دیگران در میان بگذارند، بی‌آن‌که مثل منصور حلاّج ناچار باشند با دادن جان خود، تاوان اندیشه‌های خود را بپردازند.

و شاید در هیچ دوره‌ای از تاریخ ایران، ادبیات پارسی این‌چنین به موضوع عشق نپرداخته باشد، عشق به خداوند، عشق به انسان و عشق به راستی و حقیقت؛ به همین خاطر غزل‌سُرایی به اوج کمال خود می‌رسد. هم‌چنین در این دوره شاهدیم که مولانا در قالب شعر مثنوی، بسیاری از مسائل و موضوعات فلسفی و فکری را با مخاطبان شهر خود در میان می‌گذارد. و از طرفی دیگر قصیده‌سُرایان نیز به‌جای آن‌که در شعرشان مدح و ثنای پادشاهان حرف اول را بزنند، چشمه‌های حکمت را به‌سوی مشتاقان آن جاری می‌کنند.

در جست‌وجوی ایران‌شهر، نهضت پارسی‌نویسی

سال‌های پایانی قرن چهارم است و این خبر در میان اهل ادب و حتی مردم کوچه بازار پیچیده که دهقان‌زاده‌ای از اهالی طوس، بیش از سی هزار بیت شعر پارسی سروده و قرار است که سلطان محمود غزنوی از او قدردانی کند. و چون حکیم ابوالقاسم فردوسی این هیاهو را شنید، در دل گفت سی سال عمر گرانبهای خود را صرف نکردم که آن را با مشتی سکه‌ی اهدایی سلطان عوض کنم و بعد این بیت از شاهنامه را زیر لب زمزمه کرد:

بسی رنج بردم در این سال سی
عجم زنده کردم بدین پارسی

گذر زمان لازم بود تا بذری که حکیم طوس کاشته بود، سر از خاک برآورد، جوانه زند و استوار بر ساقه‌های خود بایستد. و همان‌طور که سنت‌های تاریخی اقتضا می‌کردند، غزنویان هم قدرت را به دیگری سپردند و رفتند، اما اندیشه و دستاورد فردوسی باقی ماند. و چون قرن پنجم از راه رسید، این بار نوبت یک فیلسوف بود تا پارسی‌نویسی در متن‌های فلسفی را در دستورکار خود قرار دهد. تلاش ابن‌سینا برای آفریدن اصطلاحات پارسی و جایگزین کردن آن‌ها به‌جای واژه‌های عربی نشان می‌داد که تلاش برای زنده‌کردن زبان پارسی، دیگر تنها یک

دغدغه‌ی شاعرانه نیست، اکنون اندیشه‌ی ایرانی تلاش می‌کرد که در بیان محتوای خود، از واژه‌های پارسی سود جوید. به همین خاطر در قرن ششم هم چه در عرصه‌ی ادبیات و چه در عرصه‌ی فلسفه، پارسی‌نویسی تداوم می‌یابد. منطق‌الطیر، شاهکار عطار نیشابوری و برخی رساله‌های فلسفی سهروردی از جمله آثار درخشان این دوره‌اند که به زبان پارسی نوشته شده‌اند.

از زمان راه یافتن اسلام به ایران، هم‌نشینی اندیشه‌ی اسلامی و زبان عربی موجب شده بود که این زبان در محافل علمی و دینی به رسمیت شناخته شود و رسم بر آن بود که در حوزه‌های علمی و دینی کتاب‌ها و رساله‌ها به زبان عربی نگاشته شوند، هر چند پیش از فردوسی هم کم نیستند اندیشمندانی که آثار خود را به زبان پارسی نوشته‌اند. اما با آمدن مغولان و سرنگونی خلافت عباسی این جریان شدت می‌گیرد و پارسی‌نویسی بیش از پیش باب می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از مهم‌ترین کتاب‌های خود یعنی "تجریدالعقاید ـ قواعدالعقاید" را به زبان پارسی می‌نویسد. این کتاب درباره‌ی مهم‌ترین موضوعات کلام شیعی یعنی امامت و فلسفه‌ی غیبت بحث می‌کند و در طول قرن‌های بعدی نزدیک به هفتاد بار به وسیله‌ی اندیشمندان ایرانی و اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

دیگر اندیشمند پارسی‌نویس، افضل‌الدین کاشانی مشهور به باباافضل است که بسیاری از آثار فلسفی خود را به زبان پارسی نوشته است. از باباافضل دوازده رساله به زبان پارسی به‌جا مانده که از آن جمله می‌توان به کتاب "مدارج‌الکمال" اشاره کرد که به انسان‌شناسی فلسفی اختصاص دارد. باباافضل در این کتاب برخی اصطلاحات جدید را نیز باب می‌کند. گام بعدی را قطب‌الدین شیرازی بر می‌دارد. او با نوشتن کتاب "دُرّةالتاج"، اقسام حکمت را به زبان پارسی شرح می‌دهد. در کتاب‌های آموزشی قرن هشتم و نهم هجری نیز پارسی‌نویسی باب می‌شود، از جمله کتاب "کبری در منطق" نوشته‌ی محقق شریف که مباحث منطق را به زبان ساده برای نوآموزان بیان می‌کند.

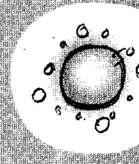
نجم‌الدین رازی هم یکی دیگر از اندیشمندان ایرانی است که در این دوره کتاب‌های "مرصادالعباد"، "رساله‌ی عشق و عقل"، "مرموزات اسدی"، "رسالة‌الطیور" و "سراج‌القلوب" را به زبان پارسی می‌نویسد.

در زمینه‌ی ادبیات هم آثار فراوانی چون مثنوی معنوی مولانا، بوستان و گلستان سعدی، غزلیات حافظ، گلشن راز شیخ محمود شبستری به چشم می‌خورند که در مجموع به بازسازی هویت و اندیشه‌ی ایرانی منجر می‌شوند. گویا این بار به‌جای آن‌که ایران‌شهر به‌دست پادشاهان و پهلوانان حماسی بنا شود، با همت اندیشمندان پارسی‌زبان شکل می‌گیرد.

بازخوانی قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی

گفتم: «ای پیر از کجا می‌آیی؟» گفت: «از پس کوه قاف که مقام من آن‌جاست و آشیان تو نیز آن‌جا بود، اما تو فراموش کرده‌ای.» گفتم: «در این جایگاه چه می‌کردی؟» گفت: «من سیاحم پیوسته گرد جهان گردم و عجایب‌ها بینم.» گفتم: «از عجایب‌ها در جهان چه دیدی؟» گفت: «هفت چیز...» (عقل سرخ - سهروردی)

راست است که ایرانیان زبان قصه و افسانه را بسیار دوست دارند و به همین خاطر هر چیزی حتی بحث‌های دشوار فلسفی و عرفانی اگر با زبان قصه بیان شود، افراد بیش‌تری جذب آن می‌شوند. علاوه بر این، قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی سرشار از نکات عمیق و پرمعنایی هستند که از حد یک سخن سرگرم‌کننده فراتر می‌روند. مانند قصه‌ی بالا که بخشی از رساله‌ی عقل سرخ، نوشته‌ی سهروردی است. از قرن ششم تا قرن نهم قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی نقش چشمگیرتری را در بیان اندیشه‌ی ایرانی به‌عهده می‌گیرند و متفکران ایرانی در لابه‌لای این قصه‌پردازی‌ها حکمت‌های نظری و عملی را برای مخاطبان خود مطرح می‌کنند. سیمرغ سهروردی چون سیمرغ عطار به پرواز در می‌آید تا در پس رمزها و اشاره‌های افسانه‌ای مشکلات اندیشه‌ی ایرانی را حل کند. زبان قصه و حکایت از عطّار در قرن شش و هفت تا جامی در قرن نهم به







وفور مورد استفاده‌ی اندیشمندان و ادیبان ایرانی قرار می‌گیرد تا در پس همه‌ی این قصه‌پردازی‌ها بگویند: از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم، وظایف انسانی ما در این جهان چیست و رابطه‌مان با خالق هستی چگونه است... به عبارت دیگر اگر در این دوره افسانه‌ها، قصه‌ها و حکایت‌ها را از زبان و ادبیات پارسی حذف کنیم، بنای باشکوه ادب ایرانی یکی از پایه‌های اصلی خود را از دست می‌دهد و تنها پندها و موعظه‌های ملال‌آور بر جای می‌مانند.

اندیشه‌ی عرفانی در ادبیات پارسی

کسانی که در شهر قونیه با مولانا نشست و برخاست داشتند، این نکته را به خوبی می‌دانستند که او عارفی پرشور است که برای بیان احساسات عارفانه خود از زبان شعر و ادبیات استفاده می‌کند و به همین خاطر در قید و بند قافیه نیست. آن‌ها بارها شنیده بودند که مولوی از قافیه‌اندیشی شاعران شکایت کرده و گفته است به‌جای آن‌که در فکر مُفتَعِلُن مُفتَعِلُن (اشاره به نظم عروضی شعر) باشید، دغدغه‌ی بیان حقیقت را داشته باشید.

حکایت نگاه مولانا به شعر و ادبیات پارسی فقط در شخص او خلاصه نمی‌شود که پیش از او عطار نیشابوری نیز بر شاعران خرده گرفته بود که اگر در شعر به‌دنبال گفتن حقیقت نباشیم، شاعری کار بیهوده‌ای است و تنها به کار خودنمایی می‌آید. به همین خاطر هم در منطق‌الطیر می‌گوید:

در کتاب من مکن ای مرد راه
از سر شعر و سر کُبْری نگاه
از سر دردی نگه کن دفترم
تا ز صد یک درد داری باورم
گر دمی بر راه او در کار می
کن چنین مستغرق اشعار می
شعر گفتن حجت بی‌حاصلی است
خویشتن را دید کردن جاهلی است



عارفان می‌گفتند کار شاعر و متکلم و فیلسوف قیل و قال است و در مقابل کار

عارف بیان حال است. اما با همه‌ی این حرف‌ها وقتی عارفان می‌خواستند زبان حال خود را با دیگران در میان بگذارند، هیچ زبانی را مناسب‌تر از شعر و ادبیات نمی‌یافتند. با این‌که پیش از این دوره نیز عرفان و ادبیات با هم پیوند داشتند، اما از پایان قرن ششم تا اواخر قرن نهم این ارتباط شکل آشکارتری به خود می‌گیرد و زبان ادبی به خدمت اندیشه‌ی عرفانی درمی‌آید. عطار نیشابوری، مولانا جلال‌الدین رومی، حافظ شیرازی، شیخ محمود شبستری و عبدالرحمن جامی از جمله شاعران بلندآوازه‌ی این دوران هستند که آثارشان بیش از آن‌که حاصل ذوق ادبی باشد، نتیجه‌ی گرایشی عرفانی به شمار می‌رود، البته در این میان حافظ بیش از دیگران به آراستگی شعر خود بها می‌دهد و شسته رفته بودن غزلیاتش نشان می‌دهد که این شاعر شیرازی اشعار خود را به قول امروزی‌ها ویرایش می‌کرده است، در حالی‌که مولانا بیش‌تر در اندیشه‌ی بیانِ احساسِ درونی خود بوده است. او در ابتدای مثنوی معنوی می‌گوید:

بشنوید ای دوستان اینِ داستان
خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن

ادبیات عرفانی سرشار از رمزها و اصطلاحات عرفانی است و به همین دلیل اگر کسی با اندیشه‌ی عرفانی آشنا نباشد به سختی منظور شاعر را درک می‌کند. به این چند بیت از مولانا توجه کنید:

چیست توحید خدا آموختن
خویشتن را پیش واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز
هستیِ هم‌چون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی‌نواز
همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کرده‌ستی دو دست
هست این جمله خرابی از دو هست

اما ادبیات عارفانه تنها شامل اصطلاحات و عبارت‌های دشوار نمی‌شود، بلکه حکایت‌ها و قصه‌های بسیاری هست که در ادبیات عرفانی مورد استفاده قرار

گرفته است. منطق‌الطیر عطار و مثنوی مولوی سرشار از حکایت‌هایی هستند که شاعر در پایان هر حکایت نتیجه‌گیری اخلاقی آن را برای مخاطب بازگو می‌کند. در این‌جا حکایتی از منطق‌الطیر را آورده‌ایم که در اصل با زبان شعر بیان شده است.

عشق درویش به دختر پادشاه

عطار این حکایت را با این بیت آغاز می‌کند:

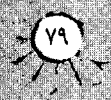
شهریاری دختری چون ماه داشت
عالمی پر عاشق گمراه داشت

و این دختر چنان زیبا بود که عقل را از سر بیننده می‌ربود و او را شیدای خود می‌کرد. آوازه‌ی دختر پادشاه همه‌جا پیچیده بود و بسیاری در آرزوی رسیدن به این دختر زیبارو روز را به شب می‌رساندند. تا این‌که روزی از روزها نظر درویشی فقیر به دختر پادشاه افتاد. دیدن همان و افتادن آتش عشق سوزان به جان درویش همان! روزها، ماه‌ها و سال‌ها گذشت و درویش عاشق هم‌چنان در آرزوی دیدن دوباره‌ی دختر پادشاه روز را به شب می‌رساند.

هفت سال القصّه بس آشفته بود
با سگان در کوی دختر خفته بود

تا این‌که خدمتکاران و نوکران کاخ بر آن شدند که با کشتن این درویش از شر او خلاص شوند. چون دختر پادشاه این ماجرا را شنید، مخفیانه نزد درویش رفت و گفت: «من و تو از یکدیگر بسیار فاصله داریم، اما اگر از این‌جا نروی، تو را می‌کشند.» درویش گفت: «من از مردن ترسی ندارم، فقط به من بگو که چرا روز نخست به من خندیدی و ریشخندم کردی؟» دختر پادشاه پاسخ داد:

گفت من چون دیدمت بس بی‌هنر
بر تو خندیدم از آن ای بی‌خبر
بر سر و روی تو خندیدن رواست



لیک در روی تو خندیدن خطاست
این بگفت و رفت از پیشش چو دود
هرچه بود اصلاً همه خود هیچ بود

شخصیت‌ها و قصه‌های دینی در ادبیات

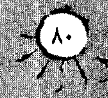
دید موسی یک شبانی را به راه
کاو همی گفت ای خدا و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم، کنم شانه سرت...

مولانا در داستان موسی و شبان به جریان مناجات شبان با خداوند اشاره می‌کند و این‌که موسی به‌کار بردن چنین توصیف‌هایی را درباره‌ی خداوند کفرآمیز می‌داند و به همین خاطر شبان را سرزنش می‌کند. شبان غمگین از حرف‌های موسی سر به بیابان می‌گذارد و در همین وقت خداوند به موسی وحی می‌کند که چرا بنده‌ی مرا نومید کردی و...

این داستان نمونه‌ای از بازآفرینی قصه‌ها و شخصیت‌های دینی در ادبیات پارسی است. خلاقیت شاعران و ادیبان ایرانی در بازآفرینی این موضوعات تا اندازه‌ای است که به خود اجازه می‌دهند شخصیت‌های دینی را در فضای خیالی قصه‌ها و حکایت‌ها به کار گیرند. البته قصه‌ی موسی و شبان هیچ‌گونه سندیت تاریخی ندارد و مولانا تنها با الهام از شخصیت موسی گفت‌وگویی خیالی میان او و شبان ترتیب می‌دهد.

از دیگر نمونه‌های بازآفرینی، قصه‌ی یوسف و زلیخا، نوشته‌ی عبدالرحمن جامی در قرن نهم است. در این اثر، جامی در عین حال که تلاش می‌کند به متن اصلی وفادار باشد، متناسب با ذوق خود فضاسازی می‌کند. در این قصه که با زبان شعر نوشته شده است، با آن‌که در برخی فرازها توصیف‌های جامی از حد لازم می‌گذرد، اما در مجموع جذابیت آن تا آخر مخاطب را به‌دنبال خود می‌کشد.

اما در میان شاعران این دوره، حافظ شیرازی در گرفتن الهام از منابع دینی به ویژه قرآن، گوی سبقت را از همه می‌رباید، تا آن‌جا که دیوان غزلیاتش به قرآن



منظوم مشهور می‌شود و فال گرفتن با اشعار حافظ در سده‌های بعدی، رنگ و بوی تقدس به خود می‌گیرد. چند نمونه از اشعار حافظ چنین است:

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور
کلبه‌ی احزان شود روزی گلستان غم مخور...
شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت
فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت...
ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت
بنگر که از کجا به کجا می‌فرستمت...

در آثار دیگر شاعران این دوره نیز از جمله عطّار نیشابوری، سعدی شیرازی، ابن‌یمین و... پرداخت ادبیِ اندیشه‌های دینی به وفور دیده می‌شود، اما آن‌چه در این دوره کار شاعران و ادیبان را از فقیهان و عالمان دینی متمایز می‌کند، تلاش برای کشف زیبایی‌ها و انتقال حس دینی به مخاطبان است؛ به عبارت دیگر ایجاد یک نوع شور و حال معنوی در اولویت قرار می‌گیرد.

نقد شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه

وقتی مغولان آمدند، تنها خانه‌ها و شهرها نبودند که ویران شدند، بلکه بسیاری از نهادهای فرهنگی و ارزشی جامعه هم تخریب شدند. یأس و ناامیدی برآمده از جنگ و کشتار، بیش از همه دل‌ها را ویران کرد، به ویژه آن‌که بسیاری از صاحبان اندیشه که می‌توانستند در رشد و تعالی فرهنگ جامعه مؤثرتر باشند، از دم تیغ مغولان گذشتند. بعد از فروپاشی سلسله‌ی خوارزمشاهیان و به‌دنبال آن برچیده شدن خلافت عباسی، جامعه‌ی ایرانی در هرج‌ومرج فرو رفت و در نهایت قدرت‌های محلی سر بر آوردند. سلسله‌ی ایلخانان مغول هم نتوانست تعادل را به جامعه بازگرداند و امیران مغول در گوشه و کنار کشور به چپاول و غارت اموال مردم پرداختند. مالیات‌های سنگین هم بر بیچارگی مردم افزودند و بسیاری از تولیدکنندگان و صنعتگران را



به ورشکستگی کامل رساندند. در چنین شرایطی ریاکاری و دغل‌بازی بیش از پیش رواج پیدا می‌کند و دین دستاویز و ابزاری برای فریب دیگران می‌شود.



نمونه‌ای از تصویرسازی داستان موش و گربه عبید زاکانی

مطالعه‌ی ادبیات پارسی در این دوره هم‌چون نگریستن در آینه‌ای است که واقعیت آن دوران را به ما نشان می‌دهد. در این برهه زبان سرشار از کنایه و استعاره به شاعران و ادیبان کمک می‌کند که در پس واژه‌های پررمز و راز، شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه را به نقد بکشند. البته در آثار بسیاری از شاعران این دوره هم مدح و ثنای امیران محلی به چشم می‌خورد، اما با توجه به شرایط سیاسی آن دوره و در نظر گرفتن این واقعیت که ادامه‌ی حیات شاعران و ادیبان جز با حمایت حاکمان محلی ممکن نمی‌شد، می‌توان این‌گونه آثار را ناشی از مصلحت‌اندیشی‌های ادیبان دانست، به‌طوری که حافظ شیرازی می‌گوید:

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
کنون که مست خرابم صلاح بی‌ادبی‌ست

اخلاق وسیاست در ادبیات

حکایت‌های بوستان سعدی سرشار از نکته‌هایی است که می‌توان آن را به حق "نقد" نام نهاد. چون هم درد را نشان می‌دهد و هم درمان را. او در بسیاری از حکایت‌های خود نوع برخورد حاکمان با مردم را به باد انتقاد می‌گیرد و اخلاق را با سیاست درهم می‌آمیزد. از جمله قصه‌ی پادشاهی را حکایت می‌کند که بیماری مزمنی او را روزبه‌روز ضعیف‌تر می‌کند. در این میان دوا و درمان هم سودی نمی‌بخشد تا این‌که یکی از خدمتگزاران دربار به او می‌گوید در این شهر مرد باایمانی است که در پارسایی کم‌تر نظیرش را دیده‌ایم. او چنان دلش پاک و روشن است که هر دعایی کند، خداوند آن را مستجاب نماید، از او بخواهید که برای

سلامتی شما دعا کند. پادشاه بیمار چنین می‌کند و آن مرد پارسا را نزد خود می‌خواند. مرد پارسا در پاسخ او به تندی می‌گوید: «وقتی بسیاری را به ناحق در زندان‌هایت به بند کشیده‌ای، چگونه توقع داری که خداوند تو را مورد رحمت و عنایت خود قرار دهد؟»

دعای منت کی شود سودمند
اسیران محتاج در چاه و بند
تو ناکرده بر خلق بخشایشی
کجا بینی از دولت آسایشی
کجا دست گیرد دعای منت
دعای ستمدیدگان در تنت
شنید این سخن شهریار عجم
ز خشم و خجالت برآمد به هم

و بعد از آن‌که پادشاه زندانیان را آزاد می‌کند، مرد پارسا برایش دعا می‌کند و خداوند، پادشاه بیمار را شفا می‌بخشد. سعدی در پایان این حکایت با اشاره به این‌که مقام و قدرت دنیایی جاودان نیست، خطاب به حاکمان می‌گوید:

کسی زین میان گوی دولت ربود
که در بند آسایش خلق بود
به کار آمد آن‌ها که برداشتند
نه گرد آوریدند و بگذاشتند
همین پنج روزش تنعم بود
که شادیش در رنج مردم بود

نقد ریاکاری و ظاهرسازی دین‌فروشان

در شرایطی که نگاه منتقدانه‌ی سعدی بیش‌تر به شرایط سیاسی و اجتماعی دوخته شده است، نقد حافظ در درجه‌ی نخست، شرایط اخلاقی و دینی را هدف می‌گیرد. کسی که غزل حافظ را از نظر می‌گذراند، بیش از هر چیز متوجه ریاکاری



و سالوس‌بازی آن دوران می‌شود. انتقاد از ریاکاری و تظاهر به رفتار دینی چنان در اشعار حافظ موج می‌زند که خواننده در می‌یابد مشکل یاد شده با مردمان آن روزگار عجین بوده است. نکته‌ی جالب این‌جاست که تنها معتقدان به مذهب رسمی آن روزگار موردانتقاد قرار نمی‌گیرند، بلکه حتی معتقدان به تصوف را هم نقد می‌کند.

ای کبک خوش‌خرام کجا می‌روی به ناز
غرّه مشو که گربه‌ی زاهد نماز کرد
حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

حافظ بارها بر این نکته تأکید می‌کند که اگر صفای باطن در کار نباشد و آدمی عشق به حقیقت نداشته باشد، به جا آوردن ظواهر و مناسک دینی چیزی جز فریب نیست.

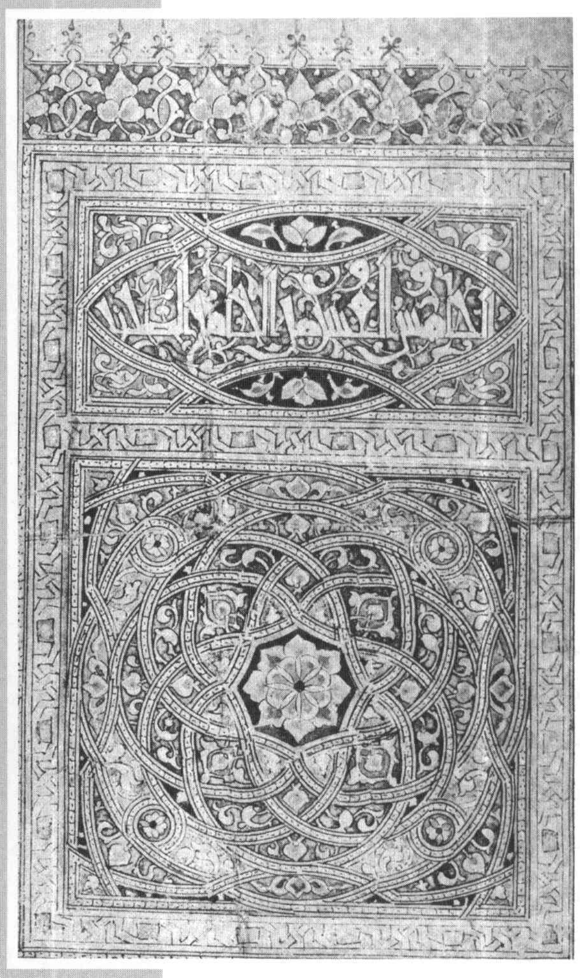
اما نمی‌توان از وجود نقد اخلاقی و دینی در ادبیات پارسی حرف زد و نام عبید زاکانی، خالق موش و گربه را فراموش کرد. ویژگی مهم موش و گربه قصه‌وار بودن آن است که خواننده را به خود جذب می‌کند. عبید با استفاده از نماد موش و گربه این حس را به خواننده‌ی خود منتقل می‌کند که در پس بسیاری از زهدفروشی‌ها و ریاکاری‌ها، بازی موش و گربه خوابیده است. قصه چنین است که گربه‌ی موش‌کش بعد از جنایت‌های بسیار توبه می‌کند و عابد می‌شود اما دوباره توبه می‌شکند... از آن‌طرف موش‌ها هم به جان می‌آیند و لشگری مجهز تدارک می‌بینند تا گربه را سر جای خودش بنشانند و گربه هم رفیقان خود را خبر می‌کند. جنگ در می‌گیرد و موش‌ها و گربه‌ها به جان هم می‌افتند... عبید زاکانی که هم‌عصر حافظ شیرازی است، در نقد ریاکاری و ظاهرسازی‌های دینی به همان جایی می‌رسد که حافظ در غزل‌های خود رسید.

اما شاید در آخر این محور بد نباشد که به انگیزه‌ی عبید زاکانی در سرودن شعر موش و گربه اشاره کنیم: می‌گویند در دوره‌ی عبید، فقیه و شیخ خانقاه کرمان یعنی

خواجه عمادالدین، گربه‌ی خود را چنان تربیت کرده بود که هنگام به نماز ایستادن شیخ، او هم به تقلید از صاحبش به رکوع و سجود می‌رفت. می‌گویند شاه شجاع، حاکم وقت کارهای این گربه را به کرامت و بزرگواری خواجه عمادالدین نسبت می‌داد و به همین جهت او را شایسته‌ی پیروی می‌دانست و این جریان که خاطر عبید زاکانی را به‌شدت می‌آزرد، موجب شد که او در قالب قصه‌ی موش و گربه به نقد شرایط آن دوران بپردازد. بعدها شعر عبید طرفداران بسیاری پیدا کرد و برخی در صدد تقلید از سبک او برآمدند، غافل از این‌که بیش از هر چیز این اندیشه‌ی انتقادی عبید زاکانی بوده که به قالب او جذابیت داده است.

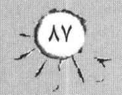
عبید که در عصر خود به شوخ‌طبعی و طنزگویی مشهور بود، در سبک نوشتاری خود از سعدی الهام می‌گرفت و به سادگی سخن می‌گفت.

تصویری از عبید زاکانی



نمونه‌ای از هنر کتاب‌سازی قرن هشتم

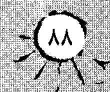
فصل هشتم:
دفترچه خاطرات ایران زمین





حکایت است که استادی به گفتن درس تاریخ مشغول بود و اندر فواید آن سخن می‌گفت که ناگاه دید یکی از شاگردانش به خوابی عمیق فرو رفته است. دستی به شانه‌ی او زد و پرسید: «سود خواندن درس تاریخ چیست؟» شاگرد در حالی‌که چشم‌های خود را می‌مالید گفت: «سود آن در این است که چون قصّه چشم آدمی را گرم کند، خوابی مطبوع حاصل شود و چون به اتمام رسد، چُرت آدمی پاره گردد و هوشیاری مطبوعی حاصل شود.»

با این‌که حکایت بالا پرداختن به تاریخ را کار ملال‌آوری می‌بیند که به ویژه برای سنین پایین‌تر جذابیت کم‌تری دارد، اما نتایج فکر ایرانی در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری ـ دوره‌ی مغول تا صفویه ـ بسیار هیجان‌انگیز است. چون پیش از آن تاریخ‌نگاری بیش‌تر به‌عهده‌ کاتبان درباری بود که بنابر میل جناب سلطان وقایع را ثبت می‌کردند و در ثبت رویدادهای تاریخی هیچ چهارچوب علمی‌ای را رعایت نمی‌کردند. اما در دوره‌ی یادشده کسانی به ثبت تاریخ می‌پرداختند که در تیزهوشی و حساسیت به جهان اطراف خود زبانزد دیگران بودند. ورود کسانی



چون رشیدالدین فضل‌الله همدانی یا زکریای قزوینی به عرصه‌ی تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که اندیشمندان ایرانی بیش از پیش به حفظ دستاوردهای گذشته فکر می‌کرده‌اند. نابودی بسیاری از کتاب‌ها و منابع تاریخی به‌دست مغولان این نگرانی را به‌دنبال داشت که بین دوران قبل و بعد مغولان نوعی گسستگی به‌وجود آید و نسل‌های آینده از اطلاعات تاریخی قبل از آمدن مغولان محروم بمانند. اما به غیر از موضوع انتقال اطلاعات تاریخی، تغییر در سبک تاریخ‌نگاری اتفاق مهمی است که در این دوره شاهد آن هستیم.

آیینه‌ی عصر مغولان

وقایع تاریخی همواره این استعداد را دارند که در هاله‌ای از افسانه‌پردازی و خیالبافی قرار گیرند. به همین خاطر ثبت وقایع تاریخی در همان مقطعی که صورت می‌گیرد، از اهمیت زیادی برخوردار است. تاریخ جهانگشای جوینی از چنین خصوصیتی برخوردار است. عطاملک جوینی (۶۸۱-۶۲۳) نگارنده‌ی تاریخ جهانگشا در شرایطی متولد شد که مغولان بر ایران چیره شده بودند. او از همان دوران جوانی به کارهای دیوانی (اداری) پرداخت و از کارگزاران امیر ارغون مغول، حکمران خراسان شد و همراه او به چند سفر از جمله "قراقروم"، پایتخت آن زمان مغولستان رفت. در جریان این سفرها بود که او اطلاعات مفیدی از جامعه‌ی مغولان به‌دست آورد. در سال ۶۵۴ که حدود سی سال داشت به وسیله‌ی امیر ارغون به هولاکوخان مغول معرفی شد. در این زمان به مراحل پایانی تاریخ جهانگشا رسیده بود و در سال ۶۵۵ کار خود را ارائه داد و تحول جدیدی در تاریخ‌نگاری آن دوران به‌وجود آورد.

در تاریخ جهانگشا بیش‌تر وقایع دوره‌ی چنگیز خان ثبت شده است. جوینی در جمع‌آوری اطلاعات تاریخی علاوه بر پاره‌ای از دست‌نوشته‌های مغولان، از گفت‌وگو با افراد سالمند آن روزگار سود می‌جوید. کارگزاران حکومت مغول هم از دیگر منابعی هستند که جوینی برای جمع‌آوری اطلاعات تاریخی به آن‌ها رجوع می‌کند. جوینی به افراد مختلف مراجعه می‌کرد و از آن‌ها می‌خواست که خاطرات و اطلاعات خود را درباره‌ی وقایع آن دوران بازگو کنند و سپس با مقایسه‌ی این



اطلاعات، روایت تاریخی خود را شکل می‌داد. این روش در نوع خود بسیار ابتکاری بود و با روش تاریخ‌نویسی درباری که مطابق با خواسته‌های حاکم وقت پیش می‌رفت، تفاوت اساسی داشت. به همین دلیل تاریخ جهانگشای جوینی به نوعی آیینه‌ی زمان خود محسوب می‌شود. جوینی نه بدکرداری‌های مغولان را پنهان می‌سازد و نه آن‌ها را از گناهان‌شان تبرئه می‌کند، بلکه تلاشش این است که تا حد ممکن واقعیت موجود را بازگو کند.



فصل‌بندی تاریخ جهانگشای جوینی

تاریخ جهانگشای جوینی براساس تقسیم‌بندی‌های نگارنده، دربرگیرنده‌ی سه جلد است:

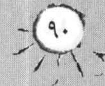
جلد اول تاریخ، شروع و حرکت چنگیزخان به‌سوی آسیای میانه و ایران، شرح یاساها یا قوانین چنگیزی، تاریخ قوم اویغور و شرح پیروزی‌ها و نبردهای چنگیز در ماوراءالنهر و خراسان است.

جلد دوم به تاریخ خوارزمشاهیان و قراختاییان و حکام مغول در ایران - از ورود چنگیز تا دوره‌ی ایلخانان مغول - می‌پردازد.

جلد سوم، شرح لشگرکشی هولاکوخان به ایران و شرح تاریخ اسماعیلیه تا سال ۶۵۵ هجری است که البته این مورد آخر بیش‌تر برگرفته از رساله‌ی "فتح بغداد"، نوشته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی است.

پایان تلخ جوینی

عطاملک جوینی در جریان تسخیر دژهای اسماعیلیان به‌دست هولاکو، از ایلخان مغول اجازه گرفت تا برخی از کتاب‌های اسماعیلیه را برای کارهای تحقیقی خود در زمینه‌ی تاریخ جمع‌آوری کند. او با این کار بسیاری از کتاب‌های ارزشمند



اسماعیلیان را از خطر نابودی نجات داد. از جمله کتابی به نام "سیّدنا" که در شرح حال حسن صباح و جانشینان او نوشته شده بود، جوینی گزیده‌ی این کتاب را در جلد سوم تاریخ جهانگشا آورده است. اما با تمام این خدمات، عطاملک جوینی و خاندانش که پیش از آمدن مغول در دستگاه خوارزمشاهیان مشغول به‌کار بودند، در اثر دسیسه‌چینی برخی امیران مغول به سرنوشت تلخ و دردناکی گرفتار شدند. اموال‌شان مصادره شد و سرانجام به‌دست مغولان به قتل رسیدند.

تاریخ‌نگاری در عصر ایلخانان

حاکمیت ایلخانان مغول که از سال ۶۵۵ تا اواسط قرن هشتم ادامه داشت، با فراز و فرودهای بسیاری همراه بود، اما آن‌چه در این دوره بیش از هر چیز به چشم می‌آید، بی‌کفایتی ایلخانان در اداره‌ی امور کشور است. برای اقوام بیابانگردی که اطلاعات سیاسی و اجتماعی‌شان در حد اداره‌ی یک قبیله یا طایفه بود. اکنون اداره‌ی کشوری به بزرگی ایران بسیار دشوار به‌نظر می‌رسید. هرج‌ومرج، ناامنی، وضع مالیات‌های سنگین و جنگ‌های پی‌درپی موجب شده بود که جامعه‌ی ایران در گردابی از تباهی و فلاکت دست و پا زند. در چنین شرایطی است که بعد از آمدورفت چند ایلخان، سرانجام در سال ۶۹۴ هجری نوبت به غازان‌خان می‌رسد. او که دین اسلام را پذیرفته بود و به داشتن گرایش‌های شیعی مشهور بود، به "رشیدالدین فضل‌الله همدانی" مأموریت می‌دهد که تاریخ دوره‌ی ایلخانان را تا زمان حاکمیت خودش روی کاغذ بیاورد. در این هنگام نزدیک به نیم قرن از نوشتن تاریخ جهانگشای جوینی و نزدیک به دو دهه از کشتار خاندان جوینی می‌گذشت.

فضل‌الله همدانی هم به سبک و سیاق جوینی به مطالعه‌ی اسناد مغول پرداخت و همین‌طور با افراد مختلفی از جمله سفیر خاقان چین به گفت‌وگو پرداخت. اما هنوز کار به نتیجه‌ی نهایی نرسیده بود که با مرگ غازان‌خان، برادرش اولجایتو بر تخت سلطنت می‌نشیند. با این‌حال اولجایتو فضل‌الله همدانی را به ادامه‌ی کار تشویق می‌کند تا این‌که در سال ۷۱۰ هجری نوشتن کتاب جامع‌التواریخ در سه مجلد به پایان می‌رسد.



فصل‌بندی جامع‌التواریخ

با مقایسه‌ی جامع‌التواریخ و تاریخ جهانگشای جوینی، به شباهت کار این دو مورخ پی می‌بریم، روش جمع‌آوری اطلاعات تاریخی و طبقه‌بندی آن‌ها در جامع‌التواریخ تا حدود زیادی به روش تاریخ‌نگاری عطاملک جوینی شباهت دارد. کتاب جامع‌التواریخ در سه جلد تنظیم شده است:

جلد نخست به شرح تاریخ مغول از اجداد چنگیزخان تا اولجایتو می‌پردازد.

جلد دوم از دوران اولجایتو تا پایان کار نوشتن جامع‌التواریخ در سال ۷۱۰ اشاره دارد.

جلد سوم به تاریخ سایر ملت‌ها و کشورها می‌پردازد که البته از این مجلد اثری باقی نمانده است و تنها در برخی متون تاریخی از آن یاد شده است.

یک قصه‌ی تکراری و ماجراهای بعدی

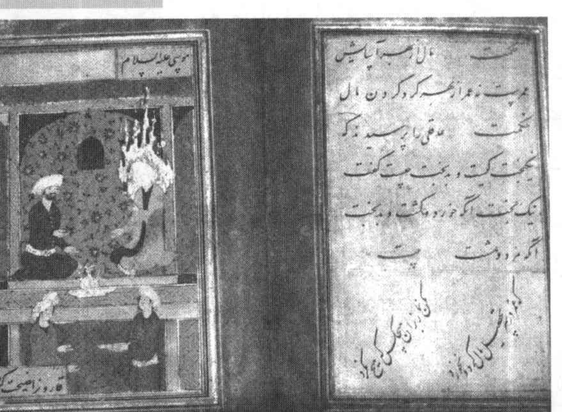
صلاحیت رشیدالدین فضل‌الله همدانی تنها در تاریخ‌نگاری خلاصه نمی‌شود و او که به زبان‌های ترکی، مغولی، عبری و عربی تسلط کافی داشت، در زمینه‌های دیگر از جمله تفسیر قرآن، مسائل سیاسی و حکومتی و حتی موضوعات مربوط به کشاورزی، آثار متنوعی را نوشته است. از جمله کتاب "الاحیاوالآثار" که با پرداختن به موضوعاتی چون آب و هوا و کشاورزی، توانایی علمی همدانی را نشان می‌دهد. با این حال فضل‌الله همدانی و خاندانش هم‌چون جوینی با توطئه‌ی مخالفان، قتل‌عام شدند. جای تأسف آن‌که کتابخانه‌ی ارزشمند همدانی به‌دست مخالفان غارت شد و بسیاری از نسخه‌های ارزشمند این کتابخانه نابود شدند. در توصیف روش همدانی در نگارش کتاب می‌گویند که او کتاب‌هایش را به دو زبان عربی و فارسی می‌نگاشت تا دایره‌ی مخاطبانش گسترده‌تر شود. علاوه بر این هر یک از کتاب‌هایش را در چند نسخه تکثیر می‌کرد و به شهرهای مختلف می‌فرستاد. در فصل هنر به دیگر خدمات همدانی اشاره خواهیم کرد، اما پیش از آن لازم است به چگونگی تداوم دانش تاریخ‌نگاری در این عصر بپردازیم.

یکی از کسانی که با حمایت فضل‌الله همدانی توانست استعداد و توانایی خود

را در زمینه‌ی تاریخ‌نگاری بروز دهد، حمدالله مستوفی است. او که در سال ۶۸۰ هجری در قزوین متولد شد، بعد از قتل سعدالدین ساوجی مسئولیت کارهای دیوانی را به‌عهده گرفت و از یاران نزدیک همدانی شد. علاقه‌ی شدید مستوفی به ایران سبب شد تا او به فراگیری دانش‌هایی بپردازد که هم‌سو با این گرایش بودند. از آن‌جا که برخی از آثار مستوفی کم‌تر مشابه تاریخی دارند و در نوع خود منحصر به فردند، به‌طور خلاصه آن‌ها را معرفی می‌کنیم:

تاریخ گزیده و یک ابتکار:

کتاب تاریخ گزیده، خلاصه‌ای از تاریخ عمومی جهان آن روزگار است که در واقع آمیخته‌ای از اطلاعات موجود در جامع‌التواریخ همدانی و چند کتاب تاریخی دیگر است. با این تفاوت که مستوفی با ابتکار خود، دو فصل دیگر به آن اضافه کرده است. یکی تاریخ اندیشمندان دینی و شعرای عرب و غیرعرب است و دیگری شرح تاریخ و جغرافیای شهر قزوین است. تاریخ نگارش این کتاب حدود ۷۳۰ هجری است.

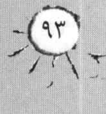


نمونه‌ای از تصویرسازی برای بوستان و گلستان سعدی

زبان شعر در خدمت تاریخ‌نگاری

ظفرنامه‌ی مستوفی یکی از آثار شگفت‌انگیز اوست که با سرودن هفتاد و پنج هزار بیت شعر، به ثبت وقایع تاریخی می‌پردازد. تاریخ منظوم ظفرنامه در جلد نخست با بیست و پنج هزار بیت شعر به شرح دوران استیلای اعراب می‌پردازد.

در جلد دوم با سرودن بیست هزار بیت سلسله‌های ایرانی را از ورود اسلام به ایران تا اوایل قرن هشتم معرفی می‌کند. و در جلد سوم، با سرودن سی هزار بیت شعر حاکمیت ایلخانان مغول را توصیف می‌کند. اگر چه ظفرنامه به جهت ساختار شعری با آثار شعرای مشهور پارسی‌زبان قابل قیاس نیست، اما بیان دقیق



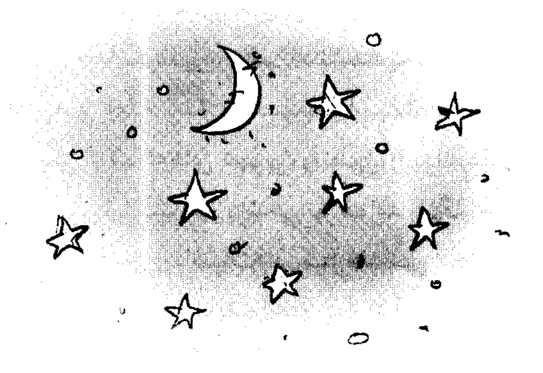
اطلاعات تاریخی آن هم در قالب شعر کاری بسیار دشوار به‌نظر می‌رسد که البته حمدالله مستوفی به خوبی از پس آن برآمده است. شاید بد نباشد بدانیم که نگارش این کتاب ۱۵ سال زمان برد و در نهایت در سال ۷۳۵ به پایان رسید.

نزهة‌القلوب یا دانشنامه‌ی جغرافیا

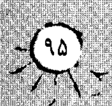
در میان آثار حمدالله مستوفی، نزهة‌القلوب از شهرت خاصی برخوردار است. او در این کتاب ابتدا به اختصار به توصیف آفرینش انسان، حیوان، گیاه و ستارگان می‌پردازد و سپس در مورد جغرافیای ایران و کشورهای مجاور اطلاعات مفیدی را به خواننده ارائه می‌دهد. نگارش روان و شیوای نزهة‌القلوب سبب شده که در ردیف ممتازترین آثار قرن هشتم قرار گیرد. این کتاب که در سال ۷۴۰ هجری نوشته شد، آخرین اثر حمدالله مستوفی بود و در شرایطی به پایان رسید که او از حمایت حاکم وقت خود محروم شده بود. مستوفی ده سال آخر عمر خود را در انزوا به سر می‌برد تا این‌که بالاخره در سال ۷۵۰ هجری چشم از دنیا فرو می‌بندد. در این سال حکومت ایلخانان مغول نفس‌های پایانی خود را می‌کشد و عصر تیموریان نزدیک می‌شود.







فصل نهم:
چشم در چشم ستارگان



در روزگاری که هنوز علم به معنای امروزی‌اش راه خود را از فلسفه و منطق و سایر دانش‌های نظری جدا نکرده بود، عالم یا دانشمند به کسی می‌گفتند که آگاه به بسیاری از دانش‌های زمانه باشد و فلسفه، ریاضیات، طب، ستاره‌شناسی، منطق و بسیاری دیگر از شاخه‌های تجربی و نظری را بداند. به همین خاطر فیلسوف مشهوری چون ابن‌سینا، در پزشکی نیز سرآمد روزگار خود بود و کسی چون ابوریحان بیرونی علاوه بر ریاضیات، در ستاره‌شناسی نیز شهره بود. از آغاز دوره‌ی مغولان تا آغاز سلسله‌ی صفویه و حتی بعد از آن هم چنین فرهنگی بر جامعه‌ی علمی ایران حاکم بود تا این‌که با آغاز تمدن جدید، شاخه‌های علوم از یکدیگر متمایز شدند و دانشمند به کسی گفته شد که در یک رشته متخصص باشد، مهم‌تر از همه این‌که علوم تجربی که متکی بر آزمون و خطا بود، حساب کار خود را از دانش‌های نظری از جمله فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... جدا کرد.

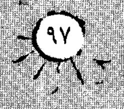
حالا اگر به دوران مغول بازگردیم، خواهیم دید که دانشمندان سرآمد روزگار،

در چندین رشته صاحب‌نظرند. از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، کاتب قزوینی، کمال‌الدین فارسی و دیگران که در رشته‌های مختلفی از جمله ریاضیات، ستاره‌شناسی و نجوم، منطق، فلسفه و... در جامعه‌ی آن روز مورد قبول بودند. اما آن‌چه که علم را در این عصر متمایز از گذشته و حتی آینده تا دوران تمدن ـ جدید می‌کند، کار گروهی تعدادی از دانشمندان است که در حوزه‌های مختلف از جمله نجوم و ریاضیات با یکدیگر همکاری می‌کنند. و اگر بخواهیم در این دوره برای حضور مغولان امتیاز مثبتی قائل شویم، حمایت از محافل علمی آن روزگار به ویژه در رابطه با نجوم را می‌توان نام برد.

رصدخانه‌ی مراغه، از خرافه‌پرستی تا علم

صحرانشینان همیشه رو به آسمان دارند، به ویژه شب‌های پرستاره‌ای که در هر گوشه از آسمان رمزورازی نهفته است. صورت‌های فلکی و کهکشان‌ها هر کدام نشانه‌ای محسوب می‌شوند که در دل شبی تاریک با سرنوشت آدمی درمانده و سرگردان پیوند می‌خورد؛ و بساط پیشگویی و طالع‌بینی از این جا شکل می‌گیرد. مغولان هم از این قاعده برکنار نبودند، آن‌ها اگر چه توانسته بودند با جنگاوری خود پادشاهان و امیران را یکی بعد از دیگری سرنگون کنند، اما چون در تاریکی شب، آسمان پر رمز و راز را در برابر خود می‌دیدند، هم‌چون کودکی بی‌پناه، مضطرب و نگران می‌شدند، مگر این‌که طالع‌بین و ستاره‌شناسی خبر می‌داد که ستاره‌ها و کهکشان‌ها فعلاً به نفع آن‌ها در گردشند.

امیران مغول چنان در این اوهام و خرافه‌ها گرفتار بودند که هنگام حمله‌ی هولاکو به بغداد نزدیک بود که طالع‌بینی با پیشگویی خود، خان مغول را از ادامه‌ی کار باز دارد و اگر هدایت و روشن‌بینی خواجه نصیرالدین طوسی نبود، خلافت



عباسی باز هم به حیات خود ادامه می‌داد. اما همان‌طور که کیمیاگری و آرزوی تبدیل فلزات بی‌ارزش به طلا زمینه‌ساز پیشرفت علم شیمی شد، خرافه‌پرستی مغولان هم این زمینه را برای خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر دانشمندان ایرانی فراهم آورد که با حمایت ایلخانان مغول یکی از مجهزترین رصدخانه‌های آن دوران را بنا کنند و نمی‌توان منکر شد که اگر حمایت امیران مغول نبود، در آن دوره رصدخانه‌ی مراغه تأسیس نمی‌شد. شاید بتوان این رصدخانه را مؤسسه‌ای علمی-پژوهشی نامید که از گوشه و کنار، دانشمندان صاحب‌نامی را به خود جذب کرد. مدیریت خواجه نصیرالدین طوسی بر این مجموعه برای بسیاری از صاحب‌نامان علمی دلیل خوبی بود که بدون هیچ تردیدی به محفل علمی مراغه بپیوندند.

رصدخانه‌ی مراغه در سال ۶۵۷ هجری در استان آذربایجان کنونی تأسیس شد و به لحاظ مالی و امکانات مورد حمایت هولاکوخان قرار گرفت. نزدیک به بیست دانشمند مسلمان و غیرمسلمان از جمله یک ستاره‌شناس چینی در این مرکز گرد هم جمع شدند تا دانش نجوم را گامی پیش‌تر ببرند. امکانات جانبی این مؤسسه‌ی علمی - پژوهشی از جمله مسکن مناسب برای محققان و هم‌چنین کتابخانه‌ی بسیار بزرگی که در مجموعه‌ی رصدخانه قرار داشت، سبب می‌شد که دانشمندان آن دوره به راحتی جذب این محفل علمی شوند. از آن‌جا که رصدخانه‌ی مراغه براساس تشکیلات منظمی شکل گرفته بود، حتی بعد از درگذشت خواجه نصیرالدین طوسی تا چند دهه به کار خود ادامه داد و ایلخانان بعدی مغول هم چون غازان‌خان و اولجایتو از این مؤسسه‌ی علمی حمایت کردند تا آن‌که با زوال حکومت ایلخانان و حاکم شدن تیموریان، رصدخانه‌ی مراغه پشتوانه‌ی اقتصادی خود را از دست داد و یکی از خاطره‌انگیزترین حلقه‌های علمی ایران به خاطرات تاریخی پیوست.

نوآوری‌های علم نجوم

بطلمیوس ستاره‌شناس مشهور یونانی در رصد حرکت سیاره‌های منظومه‌ی شمسی به این نکته دست یافته بود که در حرکت دایره‌ای سیاره‌ها نه زمین مرکز این

حرکت است و نه سیاره‌ای که به دور زمین می‌گردد! و این نظر خلاف تصور ستاره‌شناسان آن دوران بود که خیال می‌کردند سیاره‌ها به دور زمین در حال گردش‌اند.

بطلمیوس می‌گفت اگر زمین و سیاره‌ی مورد نظر را دو مرکز فرض کنیم، خط سیر سیاره‌ها حد فاصل این دو مرکز خواهد بود. این خط سیر که در زبان عربی به آن "مُعدّلِ‌السیر" می‌گفتند، نشان می‌داد که حرکت سیاره‌ها از نظم خاصی تبعیت می‌کند که با تصورات ساده‌ی منجمان از حرکت مداری، تفاوت اساسی دارد. با این‌حال بطلمیوس روش اثبات این فرضیه را ارائه نداد و ستاره‌شناسان پیرو او تنها به تجربه، درستی آن را دریافته بودند. اما خواجه نصیرالدین طوسی به کمک محاسبه‌های هندسی ثابت کرد که معدل‌السیر از یک رابطه‌ی هندسی پیروی می‌کند. خواجه نصیر نشان داد که اگر دایره‌ای در دل یک دایره‌ی بزرگ‌تر قرار بگیرد، به گونه‌ای که شعاع دایره‌ی بزرگ‌تر دو برابر دایره‌ی کوچک‌تر باشد، در این صورت هر نقطه‌ای که در پیرامون دایره‌ی کوچک‌تر در نظر گرفته شود، در واقع بر قطر دایره‌ی بزرگ‌تر قرار گرفته است. و در این حالت هر دَورانی که دایره‌ی کوچک‌تر در دل دایره‌ی بزرگ‌تر داشته باشد، نسبت به آن سرعت زاویه‌ی ثابتی است. خواجه نصیرالدین طوسی با این قضیه‌ی هندسی نشان داد که در حرکت‌های مداری (دایره‌ای)، علی‌رغم تغییر مرکز دوران، مسیر سیاره قابل محاسبه است.

زِیْج ایلخانی

رصدخانه‌ی مراغه موجب شد که دانشمندان ایرانی و غیرایرانی طعم خوب کار گروهی را بچشند. آن‌ها یافته‌های خود را با یکدیگر در میان می‌گذاشتند و به کمک گفت‌وگو و تبادل نظر به نکته‌های جدیدی دست می‌یافتند. در آن دوران به جدولی که مسیر حرکت سیاره‌ها را نشان می‌داد، زِیْج می‌گفتند و یکی از کارهای اصلی ستاره‌شناسان در رصدخانه‌ی مراغه، ترسیم این زیج‌ها بود که در حقیقت



یافته‌های منجمان را نشان می‌داد. خواجه نصیرالدین طوسی به‌عنوان سرپرست گروه، نتایج تحقیقات رصدخانه‌ی مراغه را در کتاب زیج ایلخانی گرد آورد. این تحقیقات نشان می‌داد که چگونه دانش مثلثات و هندسه، گره مشکلات ستاره‌شناسان را باز می‌کند. تحقیقات گروه علمی مراغه در همین حد باقی نماند و دیدگاه‌های بطلمیوس مورد نقد و بررسی قرار گرفت که نتایج آن به وسیله‌ی خواجه نصیر در کتاب "تحریر مجسطی" منعکس شد.

دانشمند شیرازی و نوسان مدار سیاره‌ها

در گروه مراغه حضور برخی از اندیشمندان و نوع فعالیت‌شان چشمگیرتر از دیگران است. به غیر از خواجه نصیرالدین طوسی که در علوم زمانه‌ی خود زبانزد بود، قطب‌الدین شیرازی نیز کارنامه درخشانی از خود به جا گذاشته است. البته فعالیت‌های قطب‌الدین تنها به دوره‌ی حضور او در رصدخانه‌ی مراغه، محدود نماند و بعد از ترک مراغه هم به تحقیقات خود ادامه داد.

قطب‌الدین شیرازی با استفاده از رسم دقیق حرکت سیاره‌ی عُطارِد نشان داد که مسیر حرکت سیاره‌ای، یک منحنی کامل دایره‌وار نیست و حرکت سیاره‌ای دارای نوسان‌هایی است که نشان می‌دهد سیاره‌ها به تناوب از مسیر اصلی خود منحرف می‌شوند و دوباره به مسیر اصلی باز می‌گردند. با آن‌که "قطب‌الدین شیرازی" نتوانست با استفاده از دانش هندسه این فرضیه را اثبات کند، اما تحقیقات او موجب شد که دیگر دانشمندان مسلمان به تکامل این فرضیه بپردازند. از جمله "ابن‌الشاطر"، ستاره‌شناس سوری در قرن هشتم با ترسیم مسیر حرکت ماه، درستی حرف‌های شیرازی را ثابت کرد و موجب شد که دانشمندان مسلمان از دیدگاه‌های بطلمیوس فراتر روند. بد نیست بدانیم که این طرح همانند ترسیم کوپرنیک، از حرکت نوسان‌دار کره‌ی ماه بود که بعدها تحول بزرگی در دانش نجوم پدید آورد.



اعداد گنگ از خیام تا خواجه نصیر

در سده‌های میانه یعنی از قرن چهارم تا هشتم، دستاوردهای ریاضی‌دانان ایرانی و مسلمان حیرت‌انگیز است. آن‌ها در دو زمینه‌ی متفاوت کارهای خود را ارائه دادند. نخست بررسی مفهوم "عدد" در دانش ریاضی و دیگری بررسی هندسه‌ی اقلیدسی بود. امروزه کسی که مختصر اطلاعی از دانش ریاضی داشته باشد می‌داند که اعداد حقیقی دارای زیرمجموعه‌هایی اعم از اعداد صحیح یا کامل و اعداد منطق یا کسرهای متعارف میان دو عدد صحیح (مثال: $\frac{۱}{۲}$ یا ۱/۵) و همچنین اعداد گنگ است و عدد اَصَم یا گنگ هم به اعدادی گفته می شوند که به صورت عدد اعشاری نامتناوب و دنباله‌ای می‌آیند. اما برای یونانیان «عدد» مفهومی جز یکی از اعداد صحیح مثبت (از عدد یک به بالا) نداشت و جای عدد گنگ در ریاضیات یونانی خالی بود. عمر خیام در قرن پنجم و خواجه نصیرالدین طوسی در قرن هفتم با پیشبرد علم مثلثات نشان دادند که برای نشان دادن مقادیر مثلثاتی، نسبت‌های اَصَم یا گنگ ضروری‌اند و باید آن‌ها را هم‌چون عدد در نظر گرفت. خواجه نصیرالدین طوسی در بحث‌های مثلثاتی خود نشان داد که در شکل قطاع (چهارضلعی کامل) هر نسبت عددی ولو حقیقی نباشد، یک عدد است.

دانش مثلثات و علم ستاره‌شناسی

تا پیش از قرن هفتم هجری کاربرد دانش مثلثات تنها در چارچوب ستاره‌شناسی و نجوم معنا پیدا می‌کرد و منجمان برای نشان دادن محاسبات نجومی خود از مثلثات سود می‌جستند. و البته همین موضوع باعث می‌شد که دانش مثلثات روزبه‌روز پیشرفت کند، زیرا حل مسائل مربوط به پدیده‌های کیهانی به جدول‌های مثلثاتی و توابع دیگر نیاز داشت. تا این‌که خواجه نصیرالدین با نگارش کتاب القطاع (تألیف ۶۵۸) به‌طور مستقل درباره‌ی مسائل مثلثاتی به بحث و بررسی پرداخت. در این کتاب هیچ اشاره‌ای به موضوعات نجوم و ستاره‌شناسی نمی‌شود و برای نخستین بار مثلثات به‌عنوان شاخه‌ای از ریاضیات محض مورد بررسی قرار می‌گیرد.



ستاره‌شناسی و تحلیل عددی

یکی از دستاوردهای مهم گروه علمی مراغه، پرداختن دقیق‌تر به تحلیل عددی بود که در دوره‌ی تیموریان به اوج خود می‌رسد. از آن‌جا که حل مسائل نجومی به جداول مثلثاتی و توابع آن نیاز داشت، گروه علمی مراغه با توجه به تسلطی که بر مباحث ریاضیات و مثلثات داشتند، ابتکارهای چشمگیری از خود نشان دادند. از جمله این ابتکارها می‌توان به جدول‌های تابع تانژانتی اشاره کرد که خواجه نصیر در کتاب زیج ایلخانی هم به آن اشاره می‌کند. مثلاً تا ۴۵ درجه، اختلاف اندازه‌های دو قوس متوالی برابر یک دقیقه محاسبه می‌شود. بنابراین تا درجه‌ی ۴۵، تعداد ۲۷۰۰ (۶۰×۴۵) عدد نسبت مثلثاتی به‌دست می‌آید که تا مرتبه‌ی سوم شصت‌گانی هر یک از نسبت‌های مثلثاتی، دقتی تا حد یک ده میلیونیم دارد. در این جدول وقتی تفاضل میان قوس‌ها را محاسبه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که هرچه به درجه‌ی ۹۰ نزدیک‌تر می‌شویم، این تفاضل افزایش پیدا می‌کند، به‌طوری که تا درجه‌ی ۸۹ تفاضل به ده دقیقه می‌رسد.

حق با شماست، محاسبات گفته‌شده پیچیده‌اند، اما همین موضوع نشان می‌دهد که فکر ایرانی در این مقطع تاریخی تا به کجا پرواز کرده است و در عین حال غصه‌دار می‌شویم که چرا در آن زمان آموزش علوم به معنای امروز وجود نداشت و چرا نوع کار گروه علمی مراغه گسترش پیدا نکرد؟

نظریه‌ی رنگین‌کمان

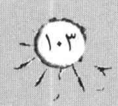
وقتی باران می‌آید یا مثل آبشارهای بزرگ، وقتی ذرات آب در هوا معلق می‌شوند، در این شرایط اگر نور خورشید بتابد، ما شاهد رنگین‌کمان زیبایی خواهیم بود که در آن طیف‌های مختلف نور قابل دیدن است.

در یونان باستان افراد کمی از جمله ارسطو به مطالعه‌ی این پدیده پرداختند، هر چند در عمل نیز موفق به توضیح علمی رنگین‌کمان نشدند. اما در ایران عهد مغول، پیشرفت‌های چشمگیری در این زمینه حاصل شد و بر دفتر افتخارات گروه علمی مراغه برگ دیگری افزوده شد. کمال‌الدین فارسی (درگذشت ۷۲۰ هجری) یکی از کسانی بود که در رصدخانه‌ی مراغه حضور داشت و تحت تأثیر

اندیشه‌های استاد خود قطب‌الدین شیرازی بود. او با استفاده از راهنمایی‌های استاد خود، به شرح و بسط مباحث نور پرداخت و مطالعات خود را در کتاب پرحجم "کتاب‌المناظر" که در شرح و تفسیر دیدگاه‌های ابن‌هیثم است، منعکس کرد. کمال‌الدین با استفاده از یک ظرف شیشه‌ای کروی پر از آب و تاباندن نور بر آن در فضای تاریک، مدل رنگین‌کمان را در آزمایشگاه خود بازسازی کرد. کمال‌الدین فارسی در این آزمایش نشان داد که رنگین‌کمان حاصل شکست نور و انعکاس آن در قطرات باران است.

دانشنامه‌نویسی و پدیدارشناسی

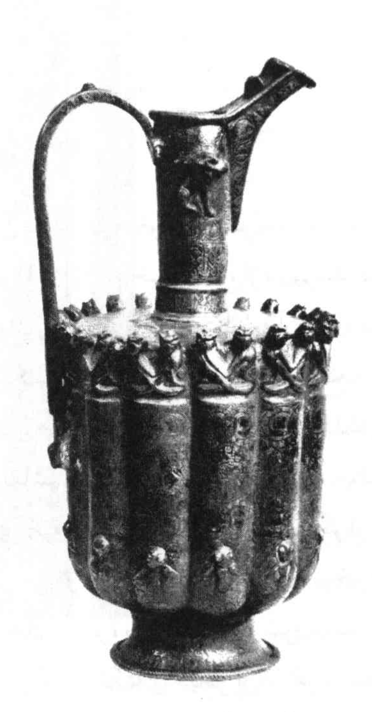
توجه به علوم در قرون هفتم تا دهم تنها در نجوم، ریاضیات، فیزیک و تاریخ خلاصه نمی‌شود و در زمینه‌های جغرافیا و طبیعت نیز شاهد کارهای ارزشمندی هستیم. قبلاً به یک نمونه از ثبت اطلاعات جغرافیایی به وسیله‌ی حمدالله مستوفی اشاره کردیم، اما نوع کاری که زکریای قزوینی (۶۸۲-۶۰۰) ارائه می‌دهد، از دیگر کارهای این دوره دقیق‌تر و علمی‌تر است. زکریای قزوینی که از دانشنامه‌نویسان مشهور قرن هفتم به شمار می‌آید، در کتاب "عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات" تلاش می‌کند که مشاهده‌های خود و تجربه‌های دیگران را در مورد پدیده‌های طبیعی طبقه‌بندی کند. او در این کتاب مطالب خود را در دو بخش مطرح می‌کند. قزوینی در فصل نخست با پرداختن به افلاک نه‌گانه، اطلاعات مربوط به فضای خارج از کره‌ی زمین از جمله ستاره‌ها، سیاره‌ها و کهکشان‌ها را ارائه می‌دهد و براساس علم نجوم دوره‌های زمانی، تقویم و اوقات شرعی را بیان می‌کند. اما در فصل دوم کتاب "عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات" شاهد مباحثی هستیم که امروزه از آن به‌عنوان دانش طبیعی یا زیست‌محیطی نام می‌برند. قزوینی در این بخش به علم هواشناسی و پدیده‌های



مربوط به آن مانند باد، باران و رعد و برق می‌پردازد، هم‌چنین به ویژگی اقیانوس‌ها و آب‌های آزاد می‌پردازد. و در بخش دیگری از همین کتاب خصوصیات سرزمین‌های هفت‌گانه، کوه‌ها، فلزها، گیاهان، جانوران و حتی موجودات دریایی را معرفی می‌کند. بعد از آن‌که قزوینی از توصیف طبیعت فارغ می‌شود، به سراغ انسان می‌رود و از چند جنبه او را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. روان‌شناسی، فیزیولوژی و اندام‌شناسی و دستگاه عقلی انسان از جمله موضوعاتی است که این اندیشمند به آن‌ها می‌پردازد.

زکریای قزوینی در این دانشنامه تا سر حد امکان از چیزی فروگذار نمی‌کند و حتی مباحث مربوط به کیمیا، عطریات، آلات و نحوه‌ی دفاع در برابر حیوانات، اجنه و شیاطین را شرح می‌دهد. دانشنامه‌ی زکریای قزوینی همانند جام جهان‌نمایی است که به کمک آن می‌توان سطح پرسش و پاسخ‌های علمی و نیازهای انسان آن دوره را تشخیص داد.

آثار علمی قزوینی به این کتاب منحصر نمی‌شود. او صاحب کتاب مشهور دیگری به نام "آثارالبلاد و اخبارالعباد" است که از جنبه‌ی انتقال آگاهی‌های مربوط به تاریخ ادبیات بسیار اهمیت دارد. او در این کتاب شرح حال نوزده شاعر معروف فارسی زبان از جمله انوری، کرمانی، فرخی، فردوسی، خاقانی، نظامی، ناصرخسرو، سنایی و عمر خیام را می‌نویسد. کسانی که آثار قزوینی را به‌دقت مطالعه کرده‌اند، شیوه‌ی کار او را به یک پدیدارشناس تشبیه می‌کنند، زیرا او با دقت مشخصات دقیق پدیده‌های مورد بحث را شرح می‌دهد و از کلی‌گویی خودداری می‌کند.



یک ظرف مفرغی از قرن هفتم یا هشتم هجری قمری

فصل دهم:
هنر نزد ایرانیان است و بس!



وقتی از هنر ایرانیان در دوره‌ی مغول تا صفویه سخن می‌گوییم، شاید کسی که از هجوم مغولان و تاتارها به ایران باخبر است، از ما بپرسد آیا پس از آن‌همه کشتار و خرابی، هنر یا هنرمندی بر جای ماند که بتوان به آن اشاره کرد؟ و در پاسخ به این پرسش، به روحیه‌ی شگفت‌انگیز ایرانیان برمی‌خوریم که چگونه در دل ویرانی‌ها به بازسازی می‌پردازند و هنر خود را در کشف زیبایی‌ها نشان می‌دهند. معماری، خاتم‌کاری فلزات، نقاشی، خطاطی، شیشه‌سازی، سفال‌گری، پارچه‌بافی، میناکاری (نقاشی روی ظروف با لعاب) و ده‌ها هنر دیگر از جلوه‌های هنر ایرانیان در این دوره به شمار می‌رود. اما جالب‌تر از همه برخورد هنرمندان ایرانی با هنرهای وارداتی کشورهای دیگر، به ویژه چین و شرق آسیاست که بارزترین آن در نقاشی مینیاتور دیده می‌شود. نکته‌ی دیگر آن‌که هر منطقه از ایران، به داشتن مهارت در یک یا چند رشته مشهور بود، فلزکاری در شرق ایران به ویژه ناحیه‌ی خراسان، سفال‌گری در غرب و مرکز ایران به ویژه کاشان و هنر نقاشی در تبریز؛ با این‌حال این واقعیت تلخ را باید پذیرفت که در نیمه‌ی اول قرن هفتم، هم‌زمان با

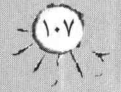


حمله‌ی مغول به ایران و فروپاشی نظم اجتماعی، تا چندین دهه هنر ایرانی در رکود و بی‌حرکتی دست و پا می‌زند تا این‌که با حمایت برخی از اندیشمندان ایرانی که حرف‌شان نزد حاکمان مغول خریدار داشت، هنر ایرانی جان دوباره‌ای می‌گیرد و با ادامه‌ی این روند در عصر صفویان به اوج شکوفایی خود می‌رسد. خلاصه آن‌که کاروان فکر ایرانی چون به منزلگاه هنر می‌رسد، خرد و احساس را با هم درمی‌آمیزد و سپس آن را در یک اثر هنری جلوه‌گر می‌سازد و به همین خاطر است که در هنر ایرانی هم ردپای اندیشه‌ی اسلامی - ایرانی دیده می‌شود و هم ذوق کشف زیبایی‌ها؛

نمایی از مسجد گوهرشاد مشهد

معماری، از خشت اول تا ثریا

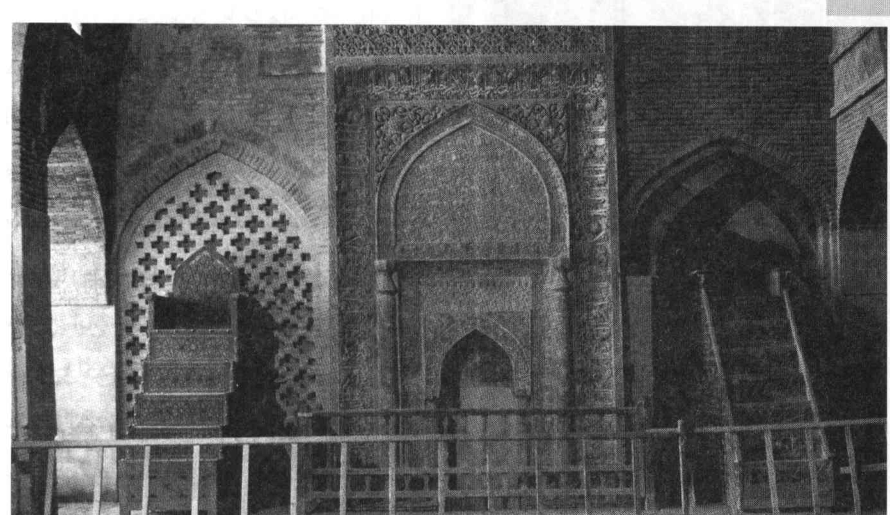
در دوره‌ی سلجوقی، معماری ایرانی به مرحله‌ی جدیدی پا می‌گذارد که این تغییر در بنای مساجد به خوبی دیده می‌شود. در این عصر در اصفهان، اردستان، گلپایگان، برسیان و زواره مساجد جدیدی ساخته شدند که از نقشه‌ی مشترکی بهره می‌جستند. بنای آجری، طاق‌های استوانه‌ای و جناقی، طرح‌های کتیبه‌ای یا هندسی در گچ‌بری و کاشی‌کاری و بنای اصلی ساختمان و موارد دیگر از جمله ویژگی‌های بناهای تاریخی این دوره به ویژه مساجد هستند. در این دوره مساجد بزرگی ساخته می‌شوند، اما در دوره‌ی ایلخانان مغول، این سبک معماری تا حدودی تغییر می‌کند و در ابتدای قرن هشتم هجری مساجد کوچک‌تر جایگزین مساجد بزرگ‌تر می‌شوند. از طرفی تا پیش از دوره‌ی سلجوقیان، سنگ نتراشیده و خشت، اصلی‌ترین مصالح ساختمانی به شمار می‌رفتند اما از اواخر قرن پنجم هجری استفاده از آجر در ساخت بناهایی چون



مسجد رواج می‌یابد. اصفهان نخستین شهری است که در استفاده از بناهای آجری پیش‌قدم می‌شود که این کار در سده‌های هفتم تا دهم هجری نیز هم‌چنان ادامه می‌یابد و نماهای آجری بیش از پیش باب می‌شوند. کاروانسراها، مکان‌های زیارتی، مقبره‌ها و بناهای بزرگ از جمله مواردی هستند که سبک معماری این دوره را نشان می‌دهند. از ابتدای قرن هشتم، ایلخانان مغول بلندپروازی‌های خود را در ساختن بناهای بزرگ آشکار می‌کنند و آثار بر جا مانده در تبریز، سلطانیه و ورامین، ترکیبی از بلندپروازی‌های حاکمان و ابتکار ایرانیان را نشان می‌دهند. در یک مورد، به اشاره‌ای تاج‌الدین علیشاه، وزیر اولجایتو ایلخان مغول، بنای بزرگی در تبریز شکل گرفت که امروز به ارگ معروف است. واحد اصلی این بنا ایوانی به طول ۴۸ متر، عرض ۳۰ متر و ارتفاع ۲۵ متر بود. اما طاق ایوان آن‌که بزرگ‌تر از طاق ایوان کسری (در دوره ساسانیان) در نظر گرفته شده بود، کمی پس از اتمام بنا فرو ریخت.

صنایع دستی، ذوق هنری در زندگی روزمره

کسی به درستی نمی‌داند که از چه زمانی این گرایش در نزد صنعتگران ایرانی پیدا شد که هنر را با زندگی روزمره در آمیختند. گویا اشیا و ابزارهای مورد نیاز زندگی نزد آن‌ها تابلوهایی بودند که باید هنر صنعتگران را نشان می‌دادند. و به



نمونه‌ای از گچ‌بری دوره مغول‌ها



احتمال زیاد در لوازم شما هم فرش، صندوقچه، ظروف سفالی، ابزارهای کنده‌کاری شده یا یکی از وسایل مورد استفاده‌ی زندگی یافت می‌شود که در آن جنبه‌های هنری و کاربردی با هم دیده می‌شوند.



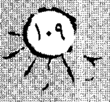
نقاشی روی کاسه قرن هفتم هجری

حدود سه یا چهار قرن قبل از حمله‌ی مغول به ایران، سفال‌گری، شیشه‌کاری، پارچه‌بافی و کاشی‌سازی و صنایعی از این قبیل حیات جدید خود را آغاز کرده بودند و شهرهایی چون ری، گرگان، کاشان، ساوه به داشتن این صنایع هنری مشهور بودند. از آثاری که از سده‌های میانی به‌دست آمده است می‌توان چنین برداشت کرد که این هنرها در قرن ششم و هفتم به اوج خود می‌رسند، اما از ابتدای قرن هشتم و به‌دنبال حاکمیت تیموریان، رکود این صنعت آغاز می‌شود تا این‌که با آمدن صفویان دوباره رونق گذشته‌ی خود را باز می‌یابد.

از ابتدای قرن ششم تا قرن دهم، پیشرفت‌هایی که در زمینه‌های مختلف سفال‌گری، میناکاری، فلزکاری و صنایعی از این قبیل صورت می‌گیرد، به شکل حیرت‌انگیزی از حضور ذوق هنری در عرصه‌ی صنعت خبر می‌دهد. رنگ‌آمیزی، حک شدن عبارت‌های حکیمانه و اشعار عاشقانه روی ظروف و وسایل و هم‌چنین تصویرگری روی این ابزار و وسایل با الهام از طبیعت، نشانگر این گرایش در اندیشه‌ی ایرانیان است که هنر باید در متن زندگی جاری شود. ابتدا شاید تصور کنیم که این گرایش تنها ناشی از تجمل‌گرایی و تنوع‌طلبی اشراف و ثروتمندان بوده است، اما چنین نیست، زیرا با توجه به یافته‌های تاریخی، نمی‌شود در آمیختن هنر با ابزار و وسایل مورد نیاز عامه‌ی مردم، تردید کرد.

نقاشی مینیاتور، آمیختگی هنر ایرانی و چینی

اگر چه آمدن مغولان به ایران با کشتار و ویرانی همراه است، اما پیامدهای ناخواسته‌ای هم دارد که ورود هنر شرق آسیا به ایران یکی از آن‌هاست. تردیدی نیست که شکل‌گیری نقاشی مینیاتور در ایران آن هم به صورت تکامل‌یافته‌اش از



عصر مغولان به بعد آغاز شده است. حضور دو تن از نقاشان مشهور مینیاتور یعنی احمد موسی و شمس‌الدین در عصر ابوسعید، ایلخان مغول نشان می‌دهد که این هنر در دوره‌ی ایلخانان مغول شکوفا شده است.

در این دوره داستان‌های حماسی شاهنامه با نقاشی مینیاتور مصور می‌شوند و در کنار اشعار حماسی که در وصف پهلوانان ایرانی است، چهره‌هایی را می‌بینیم که به‌طور آشکار به مردمان نژاد زرد شباهت دارند. با آن‌که مصور کردن داستان‌ها و افسانه‌های ایرانی از قرن چهارم به بعد با تصویرسازی کتاب کلیله و دمنه باب شده بود، اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تصویرسازی شخصیت‌های اساطیری و حماسی از عهد ایلخانان مغول به بعد، رایج شده است.

مدرسه‌ی رشیدیه وآموزش هنر

با ابتکار رشیدالدین فضل‌الله همدانی و حمایت اولجایتو ایلخان مغول، نهاد فرهنگی ـ هنری عظیمی در تبریز تأسیس می‌گردد که بعدها به مدرسه‌ی رشیدیه معروف می‌شود. در این مدرسه هنرمندان و نقاشان مشهوری چون احمد موسی و شمس‌الدین گرد هم می‌آیند و به آموزش مشتاقان هنر نقاشی می‌پردازند. سبک نقاشی مینیاتور در چنین فضایی ابداع می‌شود، با این‌همه در کوران تحولات سیاسی، این مؤسسه‌ی هنری هم به سرنوشت رصدخانه‌ی مراغه دچار می‌شود و هم‌زمان با قتل‌عام خاندان همدانی، به آتش قهر کینه‌توزان می‌سوزد.

فهرست منابع

منابع قدیم

المباحث‌المشرقیه، تألیف امام فخر رازی

حکمت‌الاشراق، تألیف شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق

مونس‌العشاق، تألیف شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق / شرح منظوم، عمادالدین عربشاه یزدی

هیاکل‌النور، تألیف شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه‌ی کهن فارسی از متن عربی

الهیات نجات، تألیف ابوعلی سینا، ترجمه‌ی سیدیحیی یثربی

المنقذ من‌الضلال، تألیف ابوحامد غزالی، ترجمه‌ی صادق آیینه‌وند

اشارات و تنبیهات، تألیف ابوعلی سینا، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، عربی ـ فارسی

دُرة‌التاج، تألیف قطب‌الدین شیرازی

رساله‌ی شمسیه، تألیف نجم‌الدین علی عمر "کاتب قزوینی"

منهاج‌الکرامه، تألیف علامه حلی

فضائل‌الشیعه، تألیف شیخ صدوق "ابن بابویه"

کُبری فی‌المنطق، تألیف میرسیدشریف جرجانی، شرح سیدعلی حسینی

منطق‌الطیر، تألیف شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، شرح رضا انزابی‌نژاد و سعید قره‌بگلو

مثنوی معنوی، تألیف جلال‌الدین محمد مولوی "مولانا"، برگرفته از نسخه‌ی رینولد نیکلسون

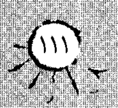
کلیات شمس تبریزی، تألیف جلال‌الدین محمد مولوی "مولانا" با مقدمه‌ی بدیع‌الزمان فروزانفر

گلشن راز، تألیف شیخ محمود شبستری، تصحیح پرویز عباسی دادکانی

بوستان، تألیف سعدی شیرازی

غزلیات حافظ، تألیف خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی

موش و گربه، تألیف عبید زاکانی

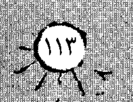


آثارالبلاد و اخبارالبلاد، تألیف زکریای قزوینی
تاریخ جهانگشای جوینی، تألیف عطاملک جوینی
جوامع‌التاریخ، تألیف رشیدالدین فضل‌الله همدانی، چاپ تهران
نزهة‌القلوب، تألیف حمدالله مستوفی
روضة‌الصفا، تألیف برهان‌الدین خواوند شاه، مشهور به میرخواند
دیوان اشعار ابن‌یمین، تألیف ابن‌یمین، تصحیح حسینعلی باستانی‌راد
مرصادالعباد، تألیف نجم‌الدین رازی
زبدة‌التواریخ، تألیف حافظ ابرو

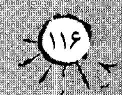
منابع جدید

تاریخ مغول، تألیف عباس اقبال آشتیانی
تاریخ ایران (۵)، تألیف جی. ا. بویل، ترجمه‌ی حسن انوشه
خدمات متقابل اسلام و ایران، تألیف مرتضی مطهری
تاریخ فلسفه اسلامی، تألیف هانری کُربن، ترجمه‌ی جواد طباطبایی
تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف حنا الفاخوری ـ خلیل‌الجر، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی
مبانی عرفان و تصوف، تألیف قاسم انصاری
تصوف و تشیع، تألیف کامل مصطفی‌الشیبی، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو
فلسفه‌ی عرفان، تألیف سیدیحیی یثربی
سیر فلسفه در ایران، تألیف اقبال لاهوری، ترجمه‌ی آریان‌پور
سه حکیم مسلمان، تألیف سیدحسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام
ازکوچه‌ی رندان، تألیف عبدالحسین زرین‌کوب
حدیث خوش سعدی، تألیف عبدالحسین زرین‌کوب
سکب‌شناسی نثر، تألیف سیروس شمسیا

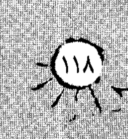
نمایه





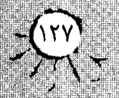


۱۱۶








۱۲۷

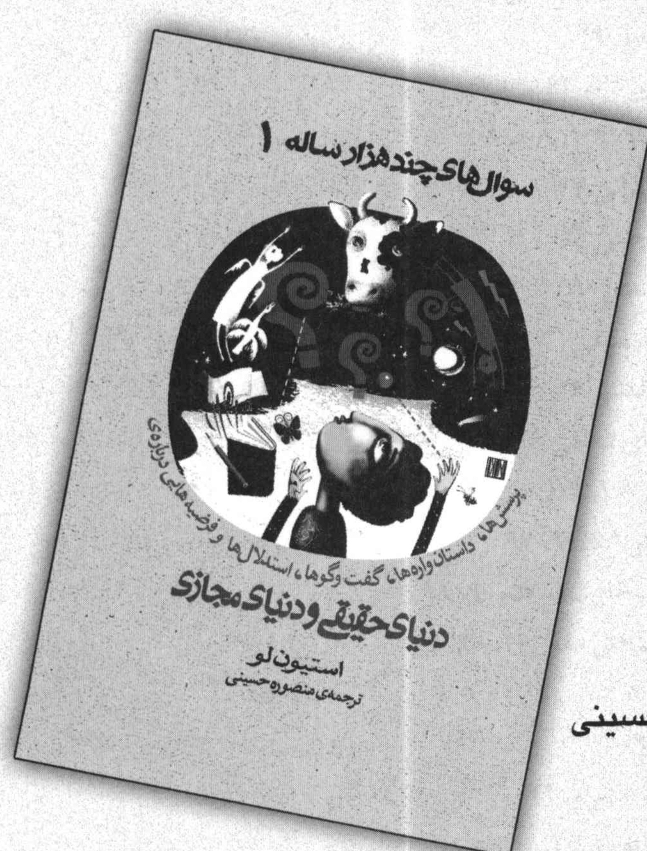






سوال های چند هزار ساله ۱

دنیای حقیقی و دنیای مجازی



استیون لو

ترجمه ی منصوره حسینی

◄ چرا کشتن گاو و گوسفند کار درستی است اما انسان را نباید کشت؟

◄ آیا کاغذی وجود دارد که تنها یک رو داشته باشد؟

◄ اگر مغز مرا در یک بدن مصنوعی بگذارند، چه اتفاقی می افتد؟

استیون لو، فیلسوف جوان دانشگاه آکسفورد در مجموعه ی «سؤال های چند هزار ساله» مهم ترین پرسش های انسان را از آغاز تا امروز را مطرح می کند و از این راه ممکن است، اندیشه ها و دیدگاه های قبلی شما را به هم بریزد. او می گوید: «اگر مردم به سؤال هایی اساسی فکر نکنند، زندگی شان خسته کننده می شود. باید فکر کرد، به ویژه درباره ی مسایل اخلاقی.»

سوال های چند هزار ساله ۲

حقیقت، خوبی و بدی



استیون لو
ترجمه ی منصوره حسینی

- نکند زندگی من تنها یک خواب و خیال باشد؟
- علم از کجا و چگونه به وجود می آید؟
- آیا دزدی همیشه کار اشتباهی است؟

استیون لو، فیلسوف جوان دانشگاه آکسفورد در مجموعه ی «سؤال های چند هزار ساله» مهم‌ترین پرسش های انسان را از آغاز تا امروز را مطرح می کند و از این راه ممکن است، اندیشه ها و دیدگاه های قبلی شما را به هم بریزد. او می گوید: «اگر مردم به سؤال هایی اساسی فکر نکنند، زندگی شان خسته کننده می شود. باید فکر کرد، به ویژه درباره ی مسایل اخلاقی.»

نشر افق

سوال‌های چند هزار ساله ۳

روح، خداوند و منشاء هستی



استیون لو

ترجمه‌ی منصوره حسینی

- خدا چه شکلی است؟
- دین به چه درد می‌خورد؟
- اصلاً چرا باید به چیزی اعتقاد داشته باشیم؟

استیون لو، فیلسوف جوان دانشگاه آکسفورد در مجموعه‌ی «سؤال‌های چند هزار س
مهم‌ترین پرسش‌های انسان را از آغاز تا امروز را مطرح می‌کند و از این راه ممکن است، اندی
و دیدگاه‌های قبلی شما را به هم بریزد. او می‌گوید: «اگر مردم به سؤال‌هایی اساسی فکر ن
زندگی‌شان خسته‌کننده می‌شود. باید فکر کرد، به‌ویژه درباره‌ی مسایل اخلاقی.»



میان **دوران طلایی** ایران در دوره اسلامی تا ویرانی های ناشی از حمله ی **مغول**، ماجراهای تلخ و شیرین بسیار است. ایرانیان که با ورود مسلمانان، اسلام آورده و زبان و حکومت عربی را به عنوان زبان و حکومت رسمی پذیرفته اند، در این دوره به زبان فارسی بر می گردند. از دیگر سو حکومت‌های مستقل ایرانی در گوشه و کنار ایران به صورت پراکنده شکل می گیرند، در حالی که ایرانیان هم چنان مسلمان‌اند. کتاب حاضر به شرح این تغییر و تحولات می پردازد و داستان اندیشه و دین و علم و هنر را در این دوره روایت می کند.

مجموعه ی « **داستان فکر ایرانی**» سفری به گذشته‌ی سرزمین پر رمز و راز ایران است. ما در این سلسله کتاب ها، که داستان فکر ایرانی را از دوران باستان تا عهد قاجار در بر می گیرد، کوشیده ایم گزارشی خواندنی از فراز و نشیب‌های اندیشه در ایران ارایه کنیم؛ از تجربه‌ها، خیال ها و اندیشه‌های نیاکان‌مان.
روایت‌ها گاه با تصویرهایی از دوره های مختلف تاریخی و یا نقش هایی درباره‌ی محورهای موضوعی کتاب ها زنده تر شده اند.
این آثار برای عموم علاقه مندان به بحث های تاریخی و فکری خواندنی است.

■ این مجموعه در ۹ جلد جداگانه نیز منتشر شده است:

سپیده دم اندیشه (از آغاز تمدن ایرانی تا پایان شاهنشاهی هخامنشی)
فراز و فرود (از حمله‌ی اسکندر مقدونی تا پایان شاهنشاهی ساسانی)
تولد دوباره (ورود اسلام به ایران)
دوران طلایی (از آغاز سلسله‌ی صفاریان تا تشکیل امپراتوری سلجوقی)
فرار از عقل (از تشکیل امپراتوری سلجوقی تا حمله‌ی مغول)
مغول ها (حمله‌ی مغول تا آغاز صفویه)
دوباره ایران (دوره‌ی صفویان)
ایران در آستانه‌ی تغییر (از حمله‌ی افغان‌ها تا مشروطه)
انقلاب مشروطه (پایان دوره ی قاجار)



www.ofoqco.c

ISBN 964-369-37

